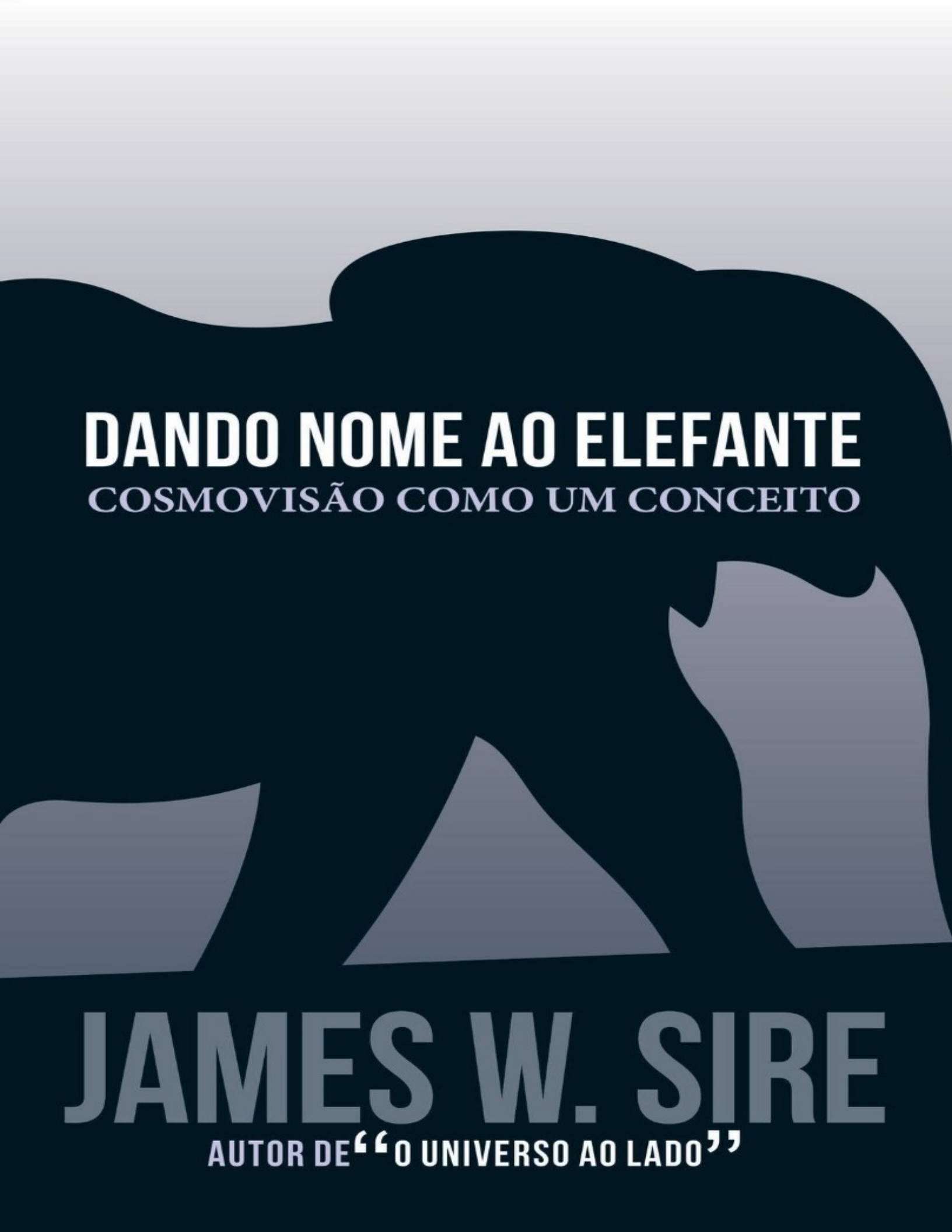


A large, dark silhouette of an elephant's head and trunk, facing right, serves as the background for the top half of the cover. The trunk is thick and curves downwards. The head is rounded with a small ear visible. The background is a light gray gradient.

DANDO NOME AO ELEFANTE

COSMOVISÃO COMO UM CONCEITO

JAMES W. SIRE

AUTOR DE “O UNIVERSO AO LADO”



DANDO NOME AO ELEFANTE

cosmovisão como um conceito

Um companheiro para
O Universo ao Lado

JAMES W. SIRE

Publicado originalmente em inglês sob o título
Naming the Elephant: Worldview as a Concept
pela InterVarsity Press,
Downers Grove, IL, 60515, EUA.

Todos os direitos em língua portuguesa reservados por

EDITORA MONERGISMO

Caixa Postal 2416

Brasília, DF, Brasil - CEP 70.842-970

Telefone: (61) 8116-7481

www.editoramonergismo.com.br

1ª edição, 2012

1000 exemplares

Tradução: Paulo Zacharias e Marcelo Herberts

Revisão: Felipe Sabino e Marcelo Herberts

Capa: Raniere Maciel Menezes



PROIBIDA A REPRODUÇÃO POR QUAISQUER MEIOS,
SALVO EM BREVES CITAÇÕES, COM INDICAÇÃO DA FONTE.

Todas as citações bíblicas foram extraídas da Bíblia da
Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil (ACF), ©1994,
1995, 1996, 1997. Novo Testamento ©1979-1997, salvo
indicação em contrário.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Sire, James W.

Dando Nome ao Elefante / James W. Sire, tradução Paulo Zacharias e Marcelo Herberts –
Brasília, DF: Editora Monergismo, 2012.

Título original: *Naming the Elephant: Worldview As a Concept*
ISBN 978-85-62478-56-7

1. Filosofia. I. Título

Para
Donald B. Clark
(*in memoriam*)
e
Arthur F. Holmes

Sumário

AGRADECIMENTOS

PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA

PREFÁCIO

1. CAMELO, CANGURU E ELEFANTE

2. DEFINIÇÕES DE COSMOVISÃO: DE DILTHEY A NAUGLE

3. PRIMEIRO AS PRIMEIRAS COISAS: SER OU SABER

4. CARNE E OSSO: TEÓRICO E PRÉ-TEÓRICO

5: SISTEMA RACIONAL, MODO DE VIDA E ESTÓRIA-MESTRE

6. COSMOVISÕES: PÚBLICA E PRIVADA

7. COSMOVISÃO: UMA DEFINIÇÃO REFINADA

8. PESSOAS INTELIGENTES QUE SE DEFRONTAM DE DIA: COSMOVISÕES COMO UMA FERRAMENTA DE ANÁLISE

AGRADECIMENTOS

Sou grato a uma série de pessoas, muitas das quais jamais pude conhecer pessoalmente, mas cujos escritos e inspiração têm encorajado e mantido o meu interesse em cosmovisões por já quase cinquenta anos. Dessas que conheço, a primeira é Donald B. Clark, então professor de inglês na Universidade de Missouri, que numa aula de literatura do século XVII me introduziu ao pensamento sobre cosmovisão. A segunda é Arthur F. Holmes, cujos comentários muitos anos atrás num ensaio encorajando estudantes a estudar filosofia me incentivaram a continuar o meu próprio estudo. Nunca cheguei a ser um de seus estudantes, e provavelmente ele não se lembrará desse primeiro de meus muitos encontros com ele e seus livros; mas agrada-me reconhecer a sua influência sobre mim e muitos outros como filósofo de cosmovisão.

David Naugle é indubitavelmente a pessoa sem quem este livro jamais teria começado. Sua história magistral do conceito de *cosmovisão* e seu próprio delineamento do caráter da cosmovisão cristã têm fornecido muitos dos grãos mais recentes para o meu próprio moinho. Obrigado, David!

Também, de modo diferente, sou muito grato a Sixia Lu por comprovar a mim que jovens estudantes podem pensar em termos de cosmovisão e comunicar seus pensamentos com paixão e sensibilidade para as nuances. Seu ensaio sobre cosmovisão, escrito como exercício acadêmico, é uma pequena joia que sou grato de poder compartilhar mais amplamente.

Agradecimentos vão também aos leitores do manuscrito, quando gradualmente ia se desenvolvendo: Richard Middleton, George Guthrie, Douglas Groothuis, Gary Deddo e, mais uma vez, Arthur F. Holmes. Estas pessoas não só me impediram de cometer alguns erros bastante embaraçosos, mas também fizeram sugestões que exigiram mais reflexão e pesquisa substanciais.

Finalmente, quero agradecer a Ruth Goring, que deu brilho à minha prosa, e a meu editor e amigo de longa data James Hoover, que, tendo melhorado a minha obra, ganhou meu respeito e minha admiração.

Agora, com tudo isso, eu poderia culpar várias pessoas pelas falhas neste livro. Infelizmente, dita a convenção que só devo dar crédito pelas coisas boas e sofrer as consequências por todas as coisas ruins. E é o que faço.

PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA

Em tempos recentes um grande número de publicações sobre cosmovisão tem ocupado os espaços das prateleiras das livrarias evangélicas e das estantes de cristãos interessados no assunto. A maioria destes livros tem enfocado este tema de maneira aplicada ou comparada. A publicação da presente obra representa um avanço neste seguimento editorial, pois, diferentemente das demais, se ocupa com aquilo que poderíamos chamar de Teoria de Cosmovisão, cujo interesse principal é a análise da estrutura interna de uma cosmovisão pessoal e de seus elementos constitutivos.

“Cosmovisão” é um fenômeno tão antigo quanto a própria existência humana. É a consciência deste fenômeno com a conseqüente teorização deste assunto, por parte dos estudiosos, que é relativamente recente. Realmente, o ser humano é um ser hermenêutico por natureza. Desde a sua criação, antes mesmo da queda no pecado, o homem já funcionava na suma dependência de parâmetros subjetivos e objetivos para interpretar a realidade em suas mais diversas manifestações (natural, moral, social, cultural, etc.). É da nossa natureza sermos assim. A única e significativa diferença é que, em sua condição pré-lapsária, os parâmetros adotados pelo homem eram aqueles oriundos exclusivamente de sua relação de obediência com a Palavra de Deus. O problema surgiu quando, seduzido pela serpente, o homem optou por um parâmetro autônomo em relação à direção orientadora da Palavra e do Espírito de Deus. A partir deste momento, o homem passou a interpretar a realidade de maneira distorcida, atribuindo a diversos aspectos criados significados apóstatas resultantes de sua rebelião contra Deus e sua Palavra.

Uma cosmovisão pessoal constitui-se basicamente de duas dimensões ou matrizes principais e interdependentes. Uma delas é a matriz psíquico-social. Esta compreende todos os pressupostos e percepções que acumulamos ao longo da vida através da interação de nossa estrutura psíquico-cognitiva com a realidade externa, sobretudo a social. A outra dimensão, por sua vez, transcende a dimensão psíquico-social e se caracteriza como centro espiritual e, portanto, fundamentalmente religioso (doxológico) de nosso ser. Esta dimensão fundamental do nosso ser, que a Escritura chama de “coração”, é a instância central e originária de onde partem todos os influxos afetivos, motivacionais e fiduciários que fazem com que nos devotemos ao Deus verdadeiro ou a um ídolo. Estes pressupostos originários, de natureza religiosa, por sua vez,

determinam o que apreendemos em termos de crenças, valores, certezas e ideias, condicionando a maneira como percebemos a realidade e agimos nela, inclusive o desenvolvimento da cultura.

Esta dinâmica de pressupostos, própria de qualquer cosmovisão pessoal, deve ser vista como um processo único e interdependente com níveis de profundidade diferentes, porém complementares. Ou seja, numa cosmovisão pessoal existem pressupostos que vão desde um nível mais profundo, caracterizado por operações pré-discursivas e inconscientes, passando por um nível mais superficial, caracterizado por um processo intuitivo de apreensão da realidade (atitude pré-teórica), até sua expressão sociocultural objetificada e institucionalizada, representada por um nível mais elaborado e abstrato de articulações discursivas (como, por exemplo, a atividade teórica) e pela autoconsciência explícita dos pressupostos que sustentam a nossa visão de mundo. No final das contas, todo sistema teórico (proposta filosófica, teológica, científica, etc.) ao qual aderimos conscientemente, nada mais é que a expressão objetiva, e por vezes institucionalizada (quando legitimada pela sociedade), dos pressupostos tácitos e subjetivos que moldam a nossa visão de mundo pessoal. Portanto, segundo um modelo bíblicamente orientado, os influxos afetivos, fiduciários (compromissos de fé, confiança) e motivacionais, sempre precedem e determinam a constituição e direção dos fatores cognitivos (conceitos, ideias, pensamentos racionalmente articulados, discursividade, etc.). Deixe-me exemplificar: Quando uma criança incorpora em seu horizonte de experiência algumas das percepções de mundo passadas pelos seus pais, formando seu primeiro e mais básico conjunto de conhecimentos, ela sempre o faz a partir dos vínculos profundos de afetividade e confiança que nutre por seus progenitores. Neste caso, os fatores afetivo-fiduciários é que viabilizam o processo cognitivo e não o contrário. O mesmo acontece conosco quando somos levados, pelo Espírito, a Cristo. Num primeiro momento, após a regeneração, quando ocorre a conversão e, porque não dizer, também, durante toda a nossa carreira cristã, nós primeiramente aceitamos a autoridade das verdades reveladas na Bíblia e as abraçamos por meio da fé e do nosso senso de amor a Deus, para só depois nos pormos a conhecer estas mesmas verdades, racionalmente falando (na forma de conceitos doutrinário-teológicos). Portanto, a máxima cartesiana, “penso logo existo” (nossa estrita racionalidade), embora parte integrante do processo, não representa o estágio mais fundamental de nossa cosmovisão. A Escritura, desde tempos remotos, vem apontando para o caráter instrumental da razão diante do direcionamento religioso imposto pelo "coração". À luz da Escritura, então, talvez fosse melhor dizer: "creio, penso e ajo, logo existo". É óbvio que ideias, conceitos e pensamentos também moldam a nossa visão de mundo, pois o

homem é uma unidade integral, e a “via” responsável pela formação e compartilhamento de cosmovisões é de “duas mãos”. Contudo, quando alguém adere a uma ideologia, filosofia ou teoria qualquer, ele o faz, em primeiríssimo lugar, por causa da relação de afinidade tácita destas com os fatores afetivos, fiduciários e motivacionais já presentes em seu íntimo.

É justamente nesta direção que esta obra de Sire nos conduz. Ao refinar sua definição de cosmovisão como sendo “um compromisso, uma orientação fundamental do coração”, Sire amplia e aprofunda sua análise sobre os elementos constitutivos de uma visão de mundo pessoal, atribuindo lugar de importância central às instâncias pré-teóricas e às funções pré-discursivas em sua formação e em seu processo de compartilhamento. Sua redefinição de cosmovisão resgata a importância central que a dimensão ou instância espiritual do nosso ser (o coração) desempenha na maneira como interpretamos a realidade ao nosso redor e na maneira como agimos nela.

Boa parte dos autores que trabalha com o estudo dos elementos constitutivos de uma cosmovisão comumente tende a reduzi-los apenas ao seu aspecto cognitivo-ideológico. O próprio James Sire, nas edições anteriores de sua obra *O Universo ao Lado*, tinha a tendência de pensar desta forma, concebendo *cosmovisão*, primariamente, em termos teórico-ideológicos. Foi justamente a partir desta obra (*Dando Nome ao Elefante*) que Sire passou a redefinir e a aprofundar seu conceito de cosmovisão, afirmando que a mesma era muito mais que um sistema articulado de crenças ou um conjunto de pressupostos teóricos e esquemas conceituais. A demanda por uma análise aprofundada da natureza complexa dos elementos constitutivos de uma cosmovisão e o contato com a excelente historiografia de David Naugle a respeito do conceito de cosmovisão o fez se interessar pela proposta teórica de outros autores cristãos, sobretudo aqueles associados à tradição de pensamento iniciada por Abraham Kuyper e sistematizada por Herman Dooyeweerd, como fica claro em várias partes da presente obra.

O estudo deste assunto, sob esta perspectiva, visa a mostrar que o homem e a sociedade são muito mais do que aquilo que os nossos olhos podem ver; também, que os nossos pressupostos determinam a maneira como conhecemos a realidade e interagimos com ela. E, finalmente, visa a mostrar que o centro e a raiz da nossa cosmovisão pessoal é de caráter fundamentalmente religioso. Ou seja, é a fonte originária de onde procedem aquelas motivações em relação a Deus que determinará, em última instância, a direção de toda a nossa existência.

A Editora Monergismo está de parabéns por brindar o público cristão brasileiro com esta obra tão significativa que representa uma excelente oportunidade de aprofundamento nos estudos sobre cosmovisão a partir de uma

perspectiva bíblicamente orientada.

Fabiano de Almeida Oliveira, Th.M. Ms. Fil.

PREFÁCIO

Durante quase cinquenta anos, tenho buscado pensar em termos de cosmovisão. Foi a análise de cosmovisão que fez a literatura da Idade Média e da Renascença ganhar vida para mim na pós-graduação da Universidade de Missouri. Foi a história das cosmovisões que desenvolveu o esqueleto sobre o qual, como professor, estendi a carne da literatura inglesa. Além disso, desenvolver um conhecimento da minha própria cosmovisão forneceu um modo de orientar não só os meus próprios pensamentos, mas também todo o meu estilo de vida em si. Em resumo, há muito tenho me interessado em detectar os compromissos intelectuais básicos que fazemos como seres humanos — compromissos que são reveladores na sua variedade, deleitantes na profundidade de sua percepção quando apreendem a verdade e desesperançosos por suas consequências desastrosas quando se provam falsos.

A partir desse contexto veio a primeira edição de *O Universo ao Lado*, em 1976. O grosso do livro identificava sete cosmovisões básicas e prosseguia para explicar no que consistiam. Comecei com o teísmo cristão, tal como em sentido amplo ele havia sido incorporado do século XVII ao presente. Em seguida tentei mostrar como o deísmo havia surgido como uma erosão de certos conceitos chave do teísmo. O deísmo, a meu ver, não é tanto uma nova cosmovisão, mas o que resta de teísmo quando a personalidade de Deus é abandonada. O naturalismo, por sua vez, é uma erosão adicional do deísmo, retendo seu otimismo com respeito à autonomia da razão humana. O niilismo é o que resta de naturalismo quando se percebe que a razão humana, se autônoma, não tem todo aquele poder de explicar que inicialmente se supunha.

O existencialismo — tanto ateuísta como teísta — procura “ir além do niilismo”, afirmando o poder intrínseco do eu individual sobre a vontade para ser a sua própria concepção do bem, do verdadeiro e do belo, ou para afirmar pela fé o que não pode ser provado pela razão. O monismo panteísta oriental proporciona ao Ocidente um novo começo que tenta evitar as ciladas do pensamento ocidental. O pensamento da Nova Era, por sua vez, combina a exaltação do eu do existencialismo ocidental com a noção oriental da divindade de todas as coisas.

É onde a primeira edição de *O Universo ao Lado* terminava. A segunda edição, em 1988, atualizou o livro. [*] Por volta de 1997 era óbvio que uma nova

guinada no naturalismo tomava lugar, e assim acrescentei um capítulo sobre o fenômeno cultural amorfo chamado *pós-modernismo*. O pós-modernismo deu uma guinada sociológica e psicológica para negar, por um lado, a capacidade humana de realmente conhecer a realidade em sua essência e, por outro, afirmar a adequação das comunidades humanas em construir a realidade através de sua linguagem. Uma pessoa pode não ser capaz de *conhecer* algo, mas pode prosperar com esse conhecimento simplesmente construindo uma linguagem que funcione para a pessoa conseguir o que deseja. Conhecimento pragmático é tudo que se pode ter e tudo de que se precisa.

Ao longo dessa história intelectual, usei uma definição básica e simples de *cosmovisão* que, penso eu, cumpriu seu propósito razoavelmente bem. Em algum lugar, no pano de fundo dessa definição, poderiam ser detectadas sombras de James Orr, Abraham Kuyper e Francis Schaeffer, autores sobre cujo trabalho eu havia me debruçado em anos anteriores. Contudo, em nenhuma das três edições de *O Universo ao Lado* fiz alusão explícita a trabalhos anteriores sobre cosmovisão nem refleti criticamente sobre o próprio conceito de cosmovisão.

Após a publicação da primeira edição de *O Universo ao Lado* em 1976, surgiram comentários ocasionais em resenhas de livros e entre meus amigos sobre a definição de *cosmovisão* que eu havia dado. Assim também, vários livros tratando do assunto de cosmovisão apareceram. Embora oportunamente eu faça referência a outros livros, quatro merecem menção especial. Em 1983, o livro *Contours of a World View* [Contornos de uma Cosmovisão] de Arthur F. Holmes forneceu a discussão mais abrangente sobre cosmovisões de um ponto de vista cristão. Em 1984, editei o livro *The Transforming Vision: Shaping a Christian World View* [A Visão Transformadora: Moldando uma Cosmovisão Cristã] de Brian Walsh e J. Richard Middleton; em certo sentido sua abordagem era diferente da minha. Além disso, em 1989, o conceito foi analisado em *Stained Glass: Worldviews and Social Science* [Vital: Cosmovisões e Ciência Social], editado por Paul A. Marshall, Sander Griffioen e Richard Mouw, uma importante coleção de ensaios focando a natureza das cosmovisões por parte de estudiosos há muito engajados em análise cultural e intelectual. Finalmente, em 2002, David Naugle examinou em detalhes toda a história do pensamento de cosmovisão. *Worldview: The History of a Concept* [Cosmovisão: A História de um Conceito] resumiu a literatura a partir de Immanuel Kant e Wilhelm Dilthey, passando por James Orr e Abraham Kuyper até Francis Schaeffer e Arthur Holmes. Em adição, Naugle fez algumas novas e criativas descobertas sobre a natureza das cosmovisões. Sua obra, em especial, foi um importante estímulo para o presente livro.

O principal estímulo, no entanto, é o meu crescente sentimento de

insatisfação pelo modo superficial com que tenho lidado com o conceito de cosmovisão. A definição nas três primeiras edições de *O Universo ao Lado* parece-me agora inadequada. O presente livro tenta corrigir isso ao tratar de uma série de perguntas problemáticas não abordadas por mim antes. Elas são listadas no final do capítulo um.

O momento para repensar o conceito de cosmovisão chegou. Se a análise que se segue está correta, as quatro revisões importantes de minhas definições prévias de cosmovisão estão na ordem correta. A primeira é o reconhecimento que cosmovisão não é só um conjunto de conceitos básicos, mas uma orientação fundamental do coração. A segunda é uma insistência explícita em que na raiz mais profunda de uma cosmovisão está seu compromisso para um entendimento do “realmente real”. A terceira é uma consideração sobre o comportamento na determinação do que consistirá realmente a cosmovisão da própria pessoa ou de terceiros. A quarta é um entendimento mais amplo de como as cosmovisões são compreendidas como estória, não apenas como proposições abstratas.

Mas isso é antecipar o que pretendo defender. Que o repensar comece.

1. CAMELO, CANGURU E ELEFANTE

*Eis o incrível elefante
Cujo nome é sempre relevante
Para o que podemos saber
E aonde podemos ir
E para toda coisa baixa e elevada. ^[*]*

Não sei ao certo onde consegui a estória a seguir, que adaptei muito tempo atrás para as minhas próprias finalidades. Em todo caso, conto-a frequentemente ao tentar ajudar estudantes a entender duas características centrais das cosmovisões: seu caráter *pressuposicional* e suas possíveis respostas à pergunta mais fundacional que podemos fazer.

CAMELO, CANGURU E ELEFANTE

Certo dia um menino veio ao seu pai: “Hoje a professora nos mostrou um imenso globo. Disse que era um modelo do mundo. Também disse que o mundo era rodeado apenas de espaço. Como pode ser isso? O que sustenta o mundo, papai? Por que ele simplesmente não cai?”.

Seu pai, sabendo que era apenas uma pergunta de criança, deu-lhe uma resposta de criança: “É um camelo que sustenta o mundo, filho”.

O garoto foi embora satisfeito, confiando em seu pai; para o momento, aquilo fazia sentido. Afinal, ele já vira fotos de camelos sustentando todo tipo de coisa. Assim, por que não o mundo? Mas então começou a refletir sobre isso e no dia seguinte chegou à conclusão de que algo faltava na resposta de seu pai. E perguntou: “Papai, eu queria apenas saber: se um camelo sustenta o mundo, o que sustenta o camelo?”.

Seu pai percebeu agora que poderia estar em apuros. Assim, sabendo que uma resposta rápida afastaria qualquer outra dúvida, respondeu: “É um canguru que sustenta o camelo”.

Novamente o garoto foi embora, mas desta vez só por algumas horas. De volta com seu pai, perguntou: “Papai, se um camelo sustenta o mundo e um canguru sustenta o camelo, o que sustenta o canguru?”.

Desta vez o pai percebeu que estava em grandes apuros. Assim, escolheu o maior animal que poderia imaginar e foi enfático. Isto é, gritou. *As pessoas acreditam quando você grita*, pensou ele. “É um elefante que sustenta o canguru.”

“Vamos lá, papai!”, replicou seu filho. “O que sustenta o elefante?”

Seu pai, num lampejo de gênio a partir da necessidade, respondeu: “É... é... é... é elefante a perder de vista”.

O que o garoto fala a seguir não está registrado. Mas note duas coisas. O pai foi forçado pela lógica de sua primeira resposta. Se algo é tomado para sustentar o mundo, tem de haver um primeiro sustentador, algo que não requer sustentação — um fundamento primordial. Se o pai deve responder à pergunta de seu filho do modo como ela foi feita, está comprometido a dar um nome ao fundamento final da realidade — isto é, ao que sustenta tudo o que existe.

Segundo, o pai deve reconhecer que não tem nenhuma maneira lógica de parar o regresso. Ele deve tomar outro caminho. Deve simplesmente se comprometer ao mais provável — ao maior animal que ele pode imaginar, o elefante.

A estória ilustra assim duas características de qualquer cosmovisão: seu entendimento da *realidade primordial* e sua natureza *pré-teórica*. A estória deixa isso mais claro assim que o pai leva a pergunta de seu filho mais a sério. [\[1\]](#)

NATURAL E SOBRENATURAL

Nesta estória o pai respeita a curiosidade e a inteligência de seu filho. Assim, quando o filho pergunta “O que sustenta o mundo?”, o pai responde: “A gravidade sustenta o mundo, filho”.

“Ih, papai, o que é isso?”

“A lei da gravidade afirma que a força (F) exercida entre dois corpos (como Terra e Sol) é igual à constante gravitacional (G) multiplicada pelo produto das massas dos dois corpos (m_1, m_2) dividida pelo quadrado da distância (r) entre eles. Deixe-me escrever a fórmula para você:

$$F = Gm_1m_2/r^2$$

“Agora, procure *gravidade* numa enciclopédia. Acho que você entenderá o ponto.”

“Uau, papai”, exclama ele após ler atentamente o verbete na *Enciclopédia Britânica*, “entendi a fórmula. É genial. Mas por quê?”

“Bem, filho, a lei da gravidade expressa a relação entre corpos no espaço.”

“Por que, papai?”

“Bem, percebe, o universo é uma uniformidade de causas naturais, e a lei da gravidade expressa essa uniformidade numa forma matemática.”

“Mas por que o universo é uniforme? O que faz ele ser assim? Na verdade, o que faz ele ser alguma coisa?”

Agora o pai está num ponto crucial. Ele tinha citado uma série de razões, todas conectadas logicamente. Mas agora enfrenta uma pergunta que não pode ser respondida dentro da estrutura de suas respostas anteriores. Em termos filosóficos, seu filho fizera perguntas físicas. Agora fez uma pergunta metafísica: por que existe algo em vez de nada? Em outras palavras, o que são esses animais a perder de vista?

O pai, assim me parece, tem duas maneiras básicas de responder. Pode dizer: “As coisas apenas são assim”. Não há nenhuma outra razão. Existe apenas o próprio ser, uma realidade bruta, um *é* fundacional. Se assumir esta abordagem, ele se colocará ao lado dos naturalistas, que, a exemplo de Carl Sagan, dizem: “O cosmo é tudo que é, que foi, que será”. ^[2]

Mas ele tem uma segunda escolha. Pode citar outro Animal, uma espécie de animal que está além de todos os animais. Pode dizer: “Deus o fez assim”. Neste caso, o pai se coloca ao lado dos teístas; isto é, seu outro Animal é um Criador não natural, até mesmo sobrenatural.

Seu filho, então, poderia perguntar mais uma vez: “Por que, Papai?”. E seu pai estaria novamente sem respostas. A menos que tivesse informação extranatural, precisaria dizer agora o mesmo que o naturalista: “As coisas apenas são assim”. ^[3]

DANDO NOME AO ELEFANTE

Essa estória ilustra duas características primárias de uma cosmovisão. A primeira é o fato que nossos compromissos fundacionais primários são apenas isto — *compromissos*, isto é, pressuposições. São aquelas coisas a que chegamos

quando não podemos mais explicar por que dizemos o que dizemos. A segunda é o caráter da pergunta que o garoto faz. Ele pergunta *o que* é o caso, não como sabemos ou acreditamos que é o caso. E o pai responde na mesma moeda. Quero dizer desde já que para mim o garoto fez a pergunta certa na maneira correta, e o pai igualmente respondeu — como teísta ou naturalista — na maneira correta.

Há outras maneiras de contar a estória, outras maneiras de o pai começar sua série de respostas, mas suas respostas representam um princípio fundacional nas duas cosmovisões mais comuns no mundo do Ocidente e do Oriente Médio: naturalismo e teísmo. Examinaremos outra estória mais tarde. ^[4] Por ora, meu argumento é simples. Na base de todo o nosso pensamento — todas as nossas ruminções sobre Deus, sobre nós mesmos e sobre o mundo à nossa volta — está uma cosmovisão.

QUE É UMA COSMOVISÃO?

Este livro surge de duas circunstâncias primárias. A primeira é a minha própria insatisfação com a forma que eu havia definido cosmovisão na primeira edição de *O Universo ao Lado* em 1976. ^[*] Como a definição está bastante enraizada em minha mente e foi amplamente disseminada aos estudantes durante o último quarto de século, começarei este livro com ela e então levantarei as questões que, para mim, têm parecido mais problemáticas nela. Nos capítulos subsequentes, remeterei a essas questões na esperança de trazer clareza ao conceito de cosmovisão, e concluirei com uma redefinição que irá incorporar as minhas conclusões.

A segunda circunstância é a publicação do livro de David Naugle, *Cosmovisão: A História de um Conceito*, que forneceu uma fonte rica de informação sobre a forma como esse termo e conceito se desenvolveram. Ela evitou a minha própria necessidade de uma extensa pesquisa histórica.

Que é então uma cosmovisão? Essencialmente, cosmovisão é um conjunto de pressuposições (suposições que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou totalmente falsas) que sustentamos (consciente ou subconscientemente, consistente ou inconsistentemente) sobre a constituição básica de nosso mundo.

A primeira coisa que cada um de nós reconhece antes de sequer começar a pensar é que algo existe. Em outras palavras, todas as cosmovisões assumem que algo existe em vez de não existir nada. Essa suposição é tão primária que a maioria de nós sequer percebe que a está assumindo. ^[5] Nós a tomamos como

muito óbvia para ser mencionada. É claro que algo existe!

De fato existe. E esta é a questão, simplesmente. Se não reconhecemos isso, não vamos a lugar algum. No entanto, tal como acontece com muitos outros “fatos” simples que nos saltam aos olhos, o significado pode ser tremendo. Neste caso, a apreensão de que algo existe é o início da vida consciente — e de dois ramos da filosofia: metafísica (o estudo do ser) e epistemologia (o estudo do conhecimento).

O que logo descobrimos, no entanto, é que uma vez que reconhecemos que algo existe, não necessariamente reconhecemos *o que* esse algo é. E aqui é onde as cosmovisões começam a divergir. Algumas pessoas assumem (pensando ou não nisso) que a única substância básica que existe é a matéria. Para elas, tudo em última análise é uma coisa só. Outros concordam que tudo em última análise é uma coisa só, mas assumem que essa coisa é um Espírito ou Alma, ou uma substância imaterial dessa natureza.

Mas não devemos nos perder em exemplos. Estamos agora interessados na definição de cosmovisão. Uma cosmovisão é composta de uma série de pressuposições básicas, mais ou menos consistentes entre si, mais ou menos conscientemente defendidas, mais ou menos verdadeiras. Geralmente essas pressuposições não são questionadas por cada um de nós, raramente ou nunca são mencionadas por nossos amigos e só são lembradas quando somos desafiados por um estrangeiro de outro universo ideológico.

SETE PERGUNTAS BÁSICAS

Outra maneira de entender o que é cosmovisão é vê-la como o conjunto de nossas respostas mais simples e essenciais a estas sete perguntas:

1. Qual é a realidade primordial — o realmente real? Ao que poderíamos responder: Deus, os deuses ou o cosmo material.
2. Qual é a natureza da realidade externa, isto é, do mundo à nossa volta? Aqui, nossas respostas apontam se vemos o mundo como criado ou autônomo, como caótico ou ordenado, como matéria ou espírito, se enfatizamos nosso relacionamento pessoal e subjetivo com o mundo ou a sua objetividade à parte de nós.
3. Que é um ser humano? Ao que poderíamos responder: uma máquina altamente complexa, um deus adormecido, uma pessoa feita à imagem de Deus, um “macaco nu”.

4. O que acontece às pessoas quando morrem? Ao que poderíamos responder: extinção pessoal, transformação a um estado mais elevado, ou reencarnação ou partida para uma existência sombria no “outro lado”.
5. Por que é possível conhecer de fato alguma coisa? Exemplos de respostas incluem a ideia de que somos feitos à imagem de um Deus onisciente, ou que essa consciência e racionalidade se desenvolveram sob as contingências da sobrevivência em um longo processo de evolução.
6. Como sabemos o que é certo e o que é errado? Mais uma vez, talvez sejamos feitos à imagem de um Deus cujo caráter é bom; ou certo e errado são determinados apenas pela escolha humana ou por aquilo que nos faz sentir bem; ou as noções simplesmente se desenvolveram num impulso para a sobrevivência física ou cultural.
7. Qual é o significado da história humana? Ao que poderíamos responder: realizar os propósitos de Deus ou dos deuses, construir um paraíso na Terra, preparar um povo para uma vida em comunhão com um Deus amoroso e santo, e assim por diante.

Dentro de várias cosmovisões básicas surgem frequentemente outras perguntas. Por exemplo: Quem está no comando deste mundo — Deus, os seres humanos ou de fato ninguém? Somos seres humanos determinados ou livres? Somos apenas nós os criadores de valores? Deus é realmente bom? Deus é pessoal ou impessoal? Deus existe de fato?

Quando são apresentadas nesse tipo de sequência, essas perguntas deixam as pessoas atônitas. Ou as respostas nos são óbvias e queremos saber por que alguém nos aborreceria com tais perguntas, ou queremos saber como cada uma das perguntas pode ser respondida com alguma certeza. Se achamos que as respostas são óbvias demais para considerar, temos uma cosmovisão, mas não nos damos conta de que muitos outros não compartilham dela. Deveríamos perceber que vivemos num mundo pluralista. O que é óbvio para nós pode ser “uma mentira dos diabos” para o nosso vizinho ao lado. Se não reconhecemos isso, somos certamente ingênuos e provincianos, e temos muito a aprender sobre a vida no mundo de hoje. Alternativamente, se sentirmos que nenhuma das perguntas pode ser respondida sem trapacear ou cometer suicídio intelectual, já adotamos uma espécie de cosmovisão — uma forma de ceticismo que em sua forma mais extrema leva ao niilismo.

O fato é que não podemos deixar de assumir algumas respostas a essas perguntas. Adotaremos uma postura ou outra. Recusar-se a adotar uma cosmovisão explícita se revelará como sendo em si mesmo uma cosmovisão, ou, pelo menos, como uma posição filosófica. Em resumo, não temos saída. Enquanto vivermos, viveremos a vida examinada ou a vida não examinada.

ALGUMAS REFLEXÕES INICIAIS

Ao refletir sobre essa definição, podemos logo ver que uma série de questões importantes não é abordada.

Qual é a história do próprio conceito? Quem o tem usado, como e por quê? O conceito não estaria vinculado às suas origens filosóficas no idealismo alemão a ponto de introduzir no cristianismo ideias que minam a fé cristã? Existe algum fundamento nas Escrituras para o pensamento de cosmovisão? (Isto é tratado no capítulo dois)

Qual é a primeira pergunta que uma cosmovisão deve responder: Qual é a realidade primordial? Ou: Como alguém pode conhecer alguma coisa? Isto é, o que é mais primário — ontologia ou epistemologia? (Isto é tratado no capítulo três)

Como uma cosmovisão é formada? Qual é o caráter dos princípios fundacionais que uma cosmovisão expressa? De onde eles vêm? Eles são teóricos, pré-teóricos, pressuposicionais ou uma combinação dos três? (Isto é tratado no capítulo quatro)

Cosmovisão é primariamente um sistema intelectual, um modo de vida ou uma história? (Isto é tratado no capítulo cinco)

Quais são as dimensões pública e privada das cosmovisões? Qual é a relevância disso para o seu caráter objetivo e subjetivo? Qual é o papel do comportamento na avaliação da natureza da cosmovisão de uma pessoa? (Isto é tratado no capítulo seis)

Se a definição inicial de cosmovisão é inadequada, qual é a definição mais adequada que pode ser dada? (Isto é tratado no capítulo sete)

Que papel pode ter o pensamento de cosmovisão em avaliar a cosmovisão da própria pessoa e a dos outros, especialmente em nosso mundo pluralista? (Isto é tratado no capítulo oito)

2. DEFINIÇÕES DE COSMOVISÃO: DE DILTHEY A NAUGLE

*Toda pessoa carrega em sua cabeça um modelo mental do mundo —
uma representação subjetiva da realidade externa.*

ALVIN TOFFLER

A cosmovisão como conceito tem uma história rica e elaborada. ^[6] O termo é uma tradução do alemão *Weltanschauung* e foi usado pela primeira vez por Immanuel Kant (1724-1804), mas só de passagem. No idealismo e romantismo alemão, foi amplamente usado “para designar um conjunto de crenças que fundamentam e moldam todo pensamento e toda ação humana”. ^[7] Mas Wilhelm Dilthey (1833-1911) é quem primeiro usou o termo como foco principal. Em todo caso, de Kant a Ludwig Wittgenstein (1889-1951) e Francis Schaeffer (1912-1984), o conceito apareceu em vários contextos, tendo sido adaptado ou rejeitado por uma ampla variedade de cosmovisões, do idealismo alemão ao niilismo e cristianismo calvinista.

Contudo, não é fácil encontrar na literatura definições claras, coerentes e detalhadas do conceito. Como diz o filósofo Sander Griffioen, “O termo é usado em muitas áreas, desde as ciências naturais à filosofia e teologia. Ao usá-lo, os autores muitas vezes o fazem sem uma preocupação com a definição correta, e mesmo quando as definições são dadas, a tendência é estarem longe de ser precisas”. Alguns chegam a “pedir desculpas pela imprecisão do termo”. ^[8] Alguns chegam mesmo a acreditar que a utilidade da palavra está em sua imprecisão.

Em todo caso, até recentemente, a maioria das pessoas aceitaria esta definição imprecisa: *Cosmovisão é a perspectiva fundacional a partir da qual uma pessoa aborda todas as questões da vida*. Essa definição deixa totalmente em aberto questões como, por exemplo, se cosmovisão é uma filosofia abstrata, universal, ou uma visão pessoal, individual; se finalmente há uma ou muitas cosmovisões; se as questões abordadas podem ser compreendidas ou não; se a cosmovisão é pré-teórica ou teórica; se ela é o que você diz que é ou o que você mostra pelo que faz. Estas questões serão retomadas nos capítulos subsequentes.

O conceito de cosmovisão surgiu pela primeira vez no idealismo alemão.

Como tal, carrega desde o início um caráter que os cristãos, ao usarem o conceito, terão de ignorar ou desafiar. Em primeiro lugar, resumirei e revisarei quatro das formas mais proeminentes como as cosmovisões têm sido originalmente entendidas por filósofos seculares. Em seguida, examinarei as definições de alguns poucos e importantes pensadores em cosmovisão cristã. A partir disso, várias observações — quem sabe conclusões — importantes sobre o conceito se tornarão óbvias.

ANÁLISE DE ALGUMAS DEFINIÇÕES SECULARES DE COSMOVISÃO

Wilhelm Dilthey. Embora o termo *cosmovisão* já tivesse sido introduzido no discurso filosófico por Immanuel Kant, Wilhelm Dilthey foi quem primeiro expôs amplamente sua própria filosofia nos termos desse conceito. ^[9] Como diz Michael Ermarth, Dilthey forneceu “um tratamento em ampla escala da gênese, articulação, comparação e desenvolvimento das cosmovisões”. ^[10] O papel básico de uma cosmovisão é “apresentar o relacionamento da mente humana com o enigma do mundo e da vida”. ^[11] Evidentemente, há muitas supostas soluções para o enigma da vida, cada uma com suas próprias raízes em homens e mulheres tal como individualmente vivem e se movem no fluxo da história. Essas soluções mudam com a pessoa e com o tempo.

“A raiz fundacional de qualquer cosmovisão é a própria vida”, afirma Dilthey. ^[12] Mas muito embora cada cosmovisão específica seja moldada pelo caráter e temperamento de cada pessoa, há uma estrutura comum à sua vida psicológica. Certas características são mantidas por todas as pessoas — por exemplo, “a certeza da morte, a crueldade do processo natural, uma transitoriedade em geral”. ^[13] São as inescapáveis realidades vividas, os enigmas da vida, que uma cosmovisão soluciona.

Uma cosmovisão começa como um “quadro cósmico” e, então, de uma complexa inter-relação da consciência humana com o mundo externo, emerge um senso mais sofisticado e detalhado de quem somos e da natureza do que existe à nossa volta. A isso se soma um crescente senso de valores. Na medida em que camadas sobre camadas de consciência vão surgindo, a pessoa finalmente encontra no nível mais elevado “uma ordem mais elevada de nosso comportamento prático — um plano abrangente de vida, um bem mais elevado,

as normas mais elevadas de ação, um ideal de modulação da vida pessoal bem como da sociedade”. ^[14] Naugle fornece um resumo útil:

Assim, para Dilthey, a estrutura metafísica axiológica e moral de uma cosmovisão deriva dos constituintes da psique humana — intelecto, emoção e vontade, respectivamente. As visões macrocósmicas, em sua composição e conteúdo, são intrinsecamente reflexivas da constituição interna dos seres humanos microcósmicos, enquanto eles tentam alumiar a escuridão do cosmo. ^[15]

Fica clara aqui a metafísica pós-kantiana de Dilthey. O que é percebido depende primariamente da mente de quem percebe. Nós não vemos o que existe aí na realidade que nos confronta; antes, compreendemos essa realidade pelas estruturas inerentes a nossa própria mente. Cosmovisão, assim, é a estrutura modeladora do nosso próprio eu autônomo. Vemos o que *nós* vemos. Entendemos o que *nós* entendemos. Embora Dilthey sustentasse que há uma natureza humana em comum e uma realidade em comum, não é menos verdade que a nossa cosmovisão é *nossa*, uma cosmovisão que pode ser mantida em comum com os outros, mas apenas porque são como nós.

A bem da verdade, é claro que nem todas as pessoas são como nós. Como diz Dilthey: “As cosmovisões se desenvolvem sob diferentes condições, ambientes, raças, nacionalidades; são determinadas pela história e através da organização política, nos limites temporais de épocas e eras”. ^[16] Assim, há uma multiplicidade de cosmovisões. Se isso era verdade nos dias de Dilthey, tanto mais é agora.

Naugle conclui: “Em resumo, as cosmovisões brotam da totalidade da existência psicológica humana, intelectualmente na cognição da realidade, afetivamente na valorização da vida e volitivamente no exercício ativo da vontade”. ^[17] A meta de tudo isso é a estabilidade — uma solução para os enigmas da vida que fornece um modo de pensar e agir no mundo de forma bem sucedida.

Usando essa noção de cosmovisão, portanto, Dilthey analisa a história humana e descobre três tipos básicos de cosmovisão: religiosa, poética e metafísica. Ele ainda divide o tipo metafísico em naturalismo, idealismo da liberdade e idealismo objetivo. No fim, a sua confiança inicial que a realidade em geral e a natureza humana em particular apresentam características significativas em comum em grande parte parece ter desaparecido. Embora opte por sua própria forma de idealismo objetivo, Dilthey conclui: “Em última análise, de todos os sistemas metafísicos, nada resta senão a condição da alma e uma cosmovisão”. ^[18] A descrição e a elaboração que ele faz dessas cosmovisões

são ricas e recompensadoras, mas segui-las nos afastaria bastante de nosso propósito central, que é apenas entender o que uma cosmovisão é concebida para ser.

Em resumo, e em minhas próprias palavras, Dilthey concebe cosmovisão como *um conjunto de categorias mentais resultantes da profunda experiência de vida que determinam essencialmente como uma pessoa entende, sente e responde ao que percebe no mundo à sua volta e aos enigmas que ele apresenta.*

Friedrich Nietzsche. Friedrich Nietzsche (1844-1900) é o mais ousado, se não o primeiro, niilista do mundo moderno. Refletindo sobre a história intelectual de seu século, vendo as implicações da erosão da crença vigorosa em um conceito plenamente teísta de Deus — especificamente o Deus de Abraão, Isaque e Jacó e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo —, ele anunciou de modo infame a morte de Deus. Nietzsche agora via a humanidade à deriva num mar infinito sem estrelas fixas pelas quais orientar a sua navegação, sem um porto para servir de lar, sem um propósito na jornada. Ao mesmo tempo, Nietzsche também foi o mais audacioso, se não o primeiro, existencialista, afirmando a centralidade e o poder do eu e da sua serva, a vontade. Ao seu próprio niilismo, ele respondeu com seu conceito de *Übermensch*, o “Super-homem” ou “Árbitro”, o indivíduo poderoso feito para agir como se ele (e era *ele* que Nietzsche queria dizer) fosse Deus — criando os seus próprios valores e os impondo sobre as outras pessoas, o “último homem”, pela força de sua vontade.

Com a morte de Deus, todos os padrões externos para a verdade, o bom e o belo também morreram. Claro, Nietzsche não estava declarando que um Deus literal havia morrido. Nunca houve qualquer tipo de deus. Ele queria dizer que a noção de Deus não funcionava mais na imaginação humana, não tinha mais efeito sobre como as pessoas se comportavam. Elas poderiam dizer que acreditavam em Deus, mas seus pensamentos e suas ações traíam o seu ateísmo funcional.

Para Nietzsche, a história intelectual não é a estória em desenvolvimento de como as pessoas se aproximam cada vez mais da verdade da realidade. Antes, é uma estória de ilusões mutantes.

Que é então a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos — numa palavra, uma soma de relações humanas que foram intensificadas, transpostas e adornadas poética e retoricamente, e que depois de longo uso parecem fixas, canônicas e obrigatórias às pessoas: as verdades são ilusões que foram esquecidas enquanto tais; metáforas que foram gastas e ficaram vazias de sentido; moedas que perderam seu cunho e valem agora apenas como metal, não mais como moedas. [\[19\]](#)

Como resultado, nas palavras de Naugle, “Um total perspectivismo é encontrado no âmago da filosofia de Nietzsche”. ^[20] Nietzsche via toda cosmovisão como um produto de seu tempo, lugar e cultura: ^[21]

Nietzsche acredita que cosmovisões são entidades culturais das quais as pessoas numa dada localidade geográfica e num dado contexto histórico dependem, às quais se subordinam e das quais são produtos... Uma *Weltanschauung* fornece essa fronteira necessária e bem definida que estrutura os pensamentos, as crenças e o comportamento das pessoas. Do ponto de vista de seus proponentes, cosmovisão é algo incontestável e fornece o conjunto final de padrões pelos quais as coisas são medidas. Ela fornece o critério para todo pensamento e produz um entendimento básico do verdadeiro, do bom e do belo... Cosmovisões não passam de reificações. São as criações subjetivas de conhecedores humanos em contextos sociais formativos que imputam a sua visão à natureza, a Deus, à lei ou a alguma outra suposta autoridade. Mas esses conhecedores se esquecem de que são os criadores do seu próprio modelo de mundo. A suposta “verdade” de uma cosmovisão é apenas uma convenção estabelecida — o produto de costumes e hábitos linguísticos. ^[22]

Como tal, a concepção de cosmovisão de Nietzsche não é uma exceção. O que é significativo é a sua insistência radical que todas as cosmovisões são relativas a seu tempo, lugar e circunstância. Em alguns aspectos, o historicismo de Nietzsche não difere daquele descrito por Dilthey, mas em Dilthey se percebe um anseio por estabilidade que é totalmente ausente em Nietzsche, que, ao contrário, toma para si o controle de um trem que, entrando num túnel, jamais virá à luz. Com a vontade de Nietzsche sendo o farol, o trem mergulha cada vez mais fundo em uma inexistência cavernosa. ^[23]

Ludwig Wittgenstein. Assim como Hegel e Heidegger, Ludwig Wittgenstein é infame por ser misterioso e obscuro. Seus primeiros trabalhos trazem a marca da modernidade — a tentativa de ter os pontos de vista de uma pessoa precisamente alinhados com a realidade. Como uma rejeição radical dessa esperança, seu trabalho pós-moderno posterior se conforma com “uma multiplicidade de retratos do mundo, formas de vida e jogos de linguagem mutuamente exclusivos”. Ele se torna assim “uma figura central na transição para a pós-modernidade, onde a luta das cosmovisões pelo mesmo mundo é substituída por uma variedade de construções linguísticas não competitivas da realidade”. ^[24] “Ao passo que Platão defendia a ontologia e Descartes apresentava a epistemologia como preocupação primária, Wittgenstein lançava a gramática e a linguagem como princípios reguladores”. ^[25]

Em resumo, Wittgenstein rejeitava a validade de qualquer cosmovisão como tal, pois toda e qualquer cosmovisão aspira ao que é impossível — uma compreensão intelectual da realidade como ela realmente é. O que temos em vez disso é “uma abordagem para o mundo que consiste em modelos inverificáveis

da vida, da linguagem, da cultura e do significado”. [26]

Encontramos aqui um problema de terminologia. Num sentido importante — um sentido que eu quero manter — todas as pessoas, incluindo Wittgenstein, têm uma cosmovisão. Qualquer rejeição dessa noção é autorrefutável. Seria como dizer “absolutos não existem; tudo é relativo”, uma declaração que, se verdadeira, é falsa; em outras palavras, autorreferencialmente incoerente. Wittgenstein faz claramente declarações sobre a realidade, ainda que a realidade descrita pelas declarações seja somente linguística, ou as declarações devam ser julgadas apenas por sua utilidade em obter o que se deseja. Isto é, as suas declarações sobre a natureza da linguagem não são apenas reivindicações de verdade colocadas não combativamente contra afirmações de verdade opostas, como se uma das afirmações pudesse ser tão verdadeira quanto a outra. Antes, são declarações sobre a natureza real da linguagem. Do contrário elas não afirmariam nada e ninguém as precisaria levar a sério.

Colocando de outra forma, Wittgenstein rejeita a noção de que uma pessoa pode ter conhecimento sobre qualquer realidade não linguística. Em outras palavras, Wittgenstein não tem nenhuma “visão” de ontologia (“o que é”) ou epistemologia (“como alguém pode saber”); tem apenas uma hermenêutica (“como alguém pode entender e usar a linguagem”).

Talvez possamos afirmar a cosmovisão de Wittgenstein (ainda que ele não chamasse isso de cosmovisão) da seguinte forma: *Cosmovisão é um modo de pensar sobre a realidade que rejeita a noção de que uma pessoa pode ter “conhecimento” da realidade objetiva (isto é, conhecer qualquer “verdade” sobre qualquer realidade não linguística) e limita, assim, a realidade cognoscível à linguagem que a pessoa considera útil para obter o que deseja.*

Em vez de cosmovisão (*Weltanschauung*), Wittgenstein prefere falar de “retrato do mundo” (*Weltbild*). Entretanto, tal como usa a expressão, *retrato do mundo* parece sinônimo de *cosmovisão*.

(Fatos de um retrato do mundo) são provas [*doubt-proof*] e servem... como “eixos”, “leitos fluviais”, “andaimes” e “dobradiças” de uma forma particular de pensar e agir. Esses retratos do mundo reificados, criando a realidade à sua maneira, formam para os seus proponentes uma espécie de pseudometáfisica na qual eles vivem, se movem e existem... Os retratos do mundo, nos termos wittgensteinianos... não devem ser concebidos como construções epistemicamente críveis que competem por adesão racional, mas como teias de crenças que devem ser estabelecidas em termos efetivos para serem recebidas como forma de organizar a realidade. Em última análise, tudo o que alguém pode dizer sobre a perspectiva de uma pessoa sobre o mundo é que é isso o que somos, é isso o que entendemos e é isso o que fazemos. [27]

Como quer que se deva entender as visões complicadas de Wittgenstein, está claro que ele rejeitava sua capacidade de nos darem um fundamento claro para o conhecimento do mundo à nossa volta. Construídas da linguagem, elas constroem então a realidade para nós. Vemos o que elas nos permitem ver.

Michel Foucault. Michel Foucault (1926-1984) usa os termos *episteme* e *cosmovisão* às vezes em contraste, às vezes quase como sinônimos. A distinção é provavelmente importante para o entendimento das nuances de sua filosofia, mas lidarei com as observações dele sobre um dos termos para incluir suas visões sobre o outro. Ele escreve: “A episteme pode ser imaginada como algo parecido com uma cosmovisão, uma fatia da história comum a todos os ramos do conhecimento, impondo a cada um destes as mesmas normas e postulados, um estágio geral da razão, certa estrutura de pensamento da qual os homens de uma época particular não podem escapar — um grande corpo de legislação escrita definitivamente por alguma autoridade autônoma”. [28] Uma episteme envolve “um conjunto inescapável de regras e regulamentos, um modo de raciocinar, um padrão de pensamento, um corpo de leis que geram e governam todos os padrões do conhecimento”. [29]

O que faz seu entendimento de cosmovisões merecedor de nossa atenção aqui é a conexão que ele faz entre elas e o poder:

Ele coloca diante de seus leitores uma visão do mundo em que os seres humanos estão aprisionados dentro de estruturas de linguagem e regimes de conhecimento sem nenhuma possibilidade de fuga. Todo discurso humano é um jogo de poder, toda organização social é opressiva e todo ambiente cultural é tirânico. [30]

Foucault não tem tempo para a verdade sobre a realidade objetiva. Há apenas discursos, e cada um deles é um jogo de poder.

A “verdade” deve ser entendida como um sistema de procedimentos ordenados para a produção, regulação, distribuição, circulação e operação de declarações.

A “verdade” está ligada a uma relação circular com sistemas de poder que a produzem e a sustentam e aos efeitos do poder que ela induz e que a ampliam. Um “regime” da verdade. [31]

“Em termos céticos foucaultianos, cosmovisões são meramente construções linguísticas de uma elite de poder. São as fachadas de uma realidade ausente e funcionam como meios eficazes de opressão social”. [32] Ou, em outras palavras, “Cosmovisões são nada mais que pseudointerpretações de uma realidade última revestidas de um poderoso traje linguístico”. [33]

ANÁLISE DE DEFINIÇÕES CRISTÃS DE COSMOVISÃO

Com essas definições como pano de fundo, voltemo-nos agora a alguns pensadores cristãos que consideram o conceito de cosmovisão especialmente valioso: James Orr, Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd, James Olthuis, Al Wolters, Ronald Nash e John Kok. Os *insights* de Brian J. Walsh e Richard J. Middleton serão considerados mais adiante (capítulo 5).

James Orr. James Orr (1844-1913), um teólogo presbiteriano escocês, introduziu pela primeira vez o pensamento de cosmovisão na teologia cristã em suas *Kerr Lectures* de 1890-1891 na Faculdade Presbiteriana Unida em Edimburgo, publicadas como *The Christian View of God and the World* [A Visão Cristã de Deus e do Mundo]. Orr estava bem ciente da origem alemã do conceito e adaptou-o aos seus próprios interesses apologéticos. ^[34] Seu principal objetivo era fornecer uma exposição completa, coerente e racionalmente defensável do cristianismo, uma exposição que se sustentasse frente aos desafios intelectuais e culturais de sua época. O conceito de cosmovisão fornecia precisamente a ferramenta de análise e exposição adequada à tarefa. “É a visão cristã das coisas em geral que é atacada, e é por uma exposição e defesa da visão cristã das coisas como um todo que o ataque pode ser travado”. ^[35]

Orr passou então a justificar a fé cristã mostrando como essa crença aborda todas as principais questões de interesse para o desenvolvimento humano. “A fé cristã pode ser concebida como um sistema cristocêntrico e autoautenticável de verdade bíblica caracterizado pela integridade interior, coerência racional, probabilidade empírica e poder existencial, e essa é uma de suas contribuições mais distintivas”. ^[36]

Sua noção de *cosmovisão* foi tomada do entendimento geral de *Weltanschauung* ou *Weltansicht* prevalecente na época. A saber: cosmovisão é “a visão mais ampla que a mente pode ter das coisas num esforço de compreendê-las como um todo, do ponto de vista de alguma filosofia ou teologia em particular.” ^[37] Orr recorre a Edward Caird para uma elaboração: “Debaixo e além de cada detalhe em nossas ideias das coisas, há certo *esprit d’ensemble*, uma concepção geral do mundo exterior e do mundo interior, onde esses detalhes [da experiência] se manifestam.” ^[38] Esses detalhes não apenas amadurecem; eles fazem isso coerentemente: “Por toda parte a mente dos homens está se

abrindo à concepção de que o universo, independente do que mais ele seja, é uno — um conjunto de leis sustenta todo o conjunto — uma ordem reina por tudo. Por toda parte, conseqüentemente, vemos um esforço no encalço de um ponto de vista universal — uma disposição e apreensão das coisas conjuntamente em sua unidade”. ^[39]

As cosmovisões têm a sua fonte “na constituição íntima da natureza humana” e envolvem tanto o intelecto como as ações que realizamos. Orr passa então a discutir com alguma profundidade as características peculiares da cosmovisão cristã através de termos teológicos amplos como “Deus”, “seres humanos”, “pecado”, “redenção” e “destino humano”, mas focando do começo ao fim, e particularmente, a encarnação de Deus em Cristo.

As visões de Orr têm sido influentes, ajudando a moldar a forma como a noção de cosmovisão cristã se desenvolveu.

Abraham Kuyper. Outra figura, talvez ainda mais importante, no início do pensamento de cosmovisão cristã é Abraham Kuyper. Kuyper (1837-1920) era contemporâneo de James Orr e familiarizado com o seu trabalho. Em suas palestras [*Stone Foundation Lectures*] na Universidade de Princeton em 1889, publicadas como *Lectures on Calvinism*, Kuyper ampliou a abordagem de Orr, apresentando o cristianismo calvinista como uma cosmovisão abrangente, ou, na terminologia de Kuyper, como um “sistema de vida” abrangente. Toda cosmovisão, sustenta Kuyper, deve tratar de “três relações fundamentais de toda a existência humana: a saber, nossa relação com *Deus*, com o *homem* e com o *mundo*”. ^[40] Kuyper então segue a pormenorizar essas relações:

Quanto à nossa relação *com Deus*: uma comunhão imediata do homem com o Eterno, independentemente do sacerdote ou da igreja. Quanto à relação do homem *com o homem*: o reconhecimento em cada pessoa do valor humano, em virtude da sua criação na similitude do Divino, e, portanto, da igualdade de todos os homens perante Deus e seu magistrado. E quanto à nossa relação *com o mundo*: o reconhecimento de que em todo o mundo a maldição é restringida pela graça, que a vida do mundo deve ser honrada em sua independência, e que precisamos em todos os domínios descobrir os tesouros e desenvolver as potencialidades que foram ocultadas por Deus na natureza e na vida humana. ^[41]

Diferentemente de Orr, no entanto, Kuyper não faz resultar disso uma teologia construída sobre esse conjunto tríplice de relacionamentos. Em vez disso, nas quatro palestras seguintes ele explica como a cosmovisão cristã se relaciona, ilumina e estimula a cultura até o seu pico mais alto de perfeição na religião, política, ciência e arte. Ele conclui com um chamado vibrante para encarar o futuro com uma cosmovisão calvinista firmemente integrada em

nossos pensamentos e em nossa vida.

A filosofia, psicologia, estética, jurisprudência, literatura das ciências sociais e até mesmo as ciências médicas e naturais, todas e cada uma delas, quando filosoficamente concebidas, voltam a princípios, e inevitavelmente até mesmo a questão deve ser colocada com seriedade muito mais penetrante do que tem sido feito até agora, isto é, se os princípios ontológicos e antropológicos que reinam supremos no método atual dessas ciências estão de acordo com os princípios do calvinismo ou estão em discrepância com a própria essência deles. ^[42]

Um elemento do conceito de cosmovisão de Kuyper é especialmente importante: a sua noção de que toda cosmovisão tem uma concepção única a partir da qual a cosmovisão como um todo flui. O estudioso de Kuyper, Peter S. Heslam, escreve que mesmo antes de dar as *Stone Foundation Lectures*, Kuyper já defendia que há “necessidade de que todo pensamento proceda de um único princípio, um ‘ponto de partida fixo’”. ^[43] A relevância disto ao presente estudo se tornará evidente mais adiante.

Herman Dooyeweerd. Herman Dooyeweerd (1894-1977) é talvez o mais filosófico dos pensadores de cosmovisão cristã. Ao mesmo tempo, é quem mais insiste que o pensamento teórico não reside na base da cosmovisão da pessoa. Mais fundamental que qualquer cosmovisão capaz de ser delineada por ideias e proposições é a orientação da fé, ou religiosa, do coração. “Para Dooyeweerd, os empreendimentos humanos não decorrem de uma cosmovisão, mas dos compromissos espirituais do coração”. ^[44]

Só existem dois compromissos básicos, levando a duas condições básicas da vida: “o homem convertido a Deus” e “o homem desviado de Deus.” O compromisso que se faz é “decisivo para toda a vida e pensamento” ^[45] Do primeiro vem a cosmovisão cristã, não tanto como matéria de pensamento teórico expresso em proposições como um compromisso profundamente enraizado do coração: “Teoria e prática são um produto da vontade, não do intelecto; do coração, não da cabeça”. ^[46]

Dooyeweerd identifica dois motivos de fundo religioso que “dão conteúdo ao norteador central de toda atitude da vida e do pensamento”. ^[47]

[O primeiro é] o dinamismo do Espírito Santo. [Isso] traz o homem ao relacionamento de filiação com o Pai Divino. Seu motivo de fundo religioso é aquele da Palavra-Revelação Divina, que é a chave para o entendimento da Escritura Sagrada: o motivo da *criação, queda e redenção por Jesus Cristo na comunhão do Espírito Santo*.

O segundo norteador central é aquele do espírito de apostasia do Deus verdadeiro. ^[48]

Como Dooyeweerd as entende, cosmovisões não são sistemas

filosóficos; antes, são compromissos *pré-teóricos*, e estão em contato direto não tanto com a mente como com o “coração”, com a experiência, com a vida como ela é vivida. Mesmo assim, em última análise, como salienta Naugle, a ligação estreita que Dooyeweerd faz entre “o motivo de fundo do Espírito Santo” e os temas bíblicos da criação, queda e redenção torna difícil ver como esse motivo de fundo pode ser distinguido de uma cosmovisão cristã. Retornarei a essa noção no capítulo sete (pp. 000-000).

DEFINIÇÕES EVANGÉLICAS RECENTES

Por várias décadas após Kuyper, o conceito de cosmovisão não havia sido muito discutido por teólogos e filósofos cristãos. No entanto, a comunidade reformada centrada no *Calvin College* manteve a noção viva, e esta, por volta de 1960, também começou a emergir no trabalho de filósofos vinculados ao Instituto de Estudos Cristãos em Toronto sob a influência direta de Herman Dooyeweerd e da memória de Abraham Kuyper.

Há um consenso geral hoje em dia entre evangélicos que escrevem sobre cosmovisões que Orr, Kuyper, e ocasionalmente Dooyeweerd, têm influenciado seu próprio entendimento. Comuns aos dois primeiros autores e a suas contrapartes modernas, são as noções de que as cosmovisões são crenças (1) enraizadas em conceitos pré-teóricos e pressuposicionais que representam o fundamento para todo pensamento e toda ação de uma pessoa, (2) abrangentes em seu âmbito, (3) idealmente, ainda que não necessariamente, logicamente coerentes, (4) relacionadas de alguma forma positiva à realidade, isto é, a como todas as coisas e relações de fato são, (5) embora não necessariamente irracionais, fundamentalmente uma questão de compromisso que não é finalmente demonstrável pela razão. [\[49\]](#)

James Olthuis. Talvez a definição sucinta mais completa e clara de *cosmovisão* seja a do filósofo canadense James Olthuis:

Cosmovisão (ou visão de vida) é uma estrutura ou conjunto de crenças fundamentais pelas quais vemos o mundo e nosso chamado e futuro nele. Essa visão não precisa ser totalmente articulada: ela pode estar tão internalizada que passa muito tempo sem ser questionada; pode não estar explicitamente desenvolvida na forma de uma concepção sistemática da vida; pode não estar teoricamente aprofundada na forma de uma filosofia; tampouco pode estar codificada na forma de um credo; pode ter sido bastante refinada por um desenvolvimento histórico e cultural. Não obstante, a visão é um canal para as crenças últimas que conferem significado e direção à vida. É a estrutura integrativa e interpretativa

pela qual a ordem e a desordem são julgadas; é o padrão pelo qual se administra e se busca a realidade; é o conjunto de dobradiças pelas quais todos os nossos pensamentos e afazeres diários giram. ^[50]

Olthuis então discorre sobre como uma cosmovisão se identifica com as pessoas e suas comunidades:

Embora uma visão de vida seja sustentada apenas por indivíduos, ela é comunal em alcance e estrutura. Como uma cosmovisão fornece os termos de referência pelos quais o mundo e nosso lugar nele podem ser estruturados e iluminados, ela reúne seus proponentes numa comunidade. A lealdade a uma visão comum promove a integração dos indivíduos na forma de um grupo. Por vezes, a comunalidade de visão não somente reúne pessoas, mas também ironicamente lhes fornece as ferramentas e o vocabulário para desenvolverem com maior sofisticação as suas diferenças internas. ^[51]

Albert M. Wolters. O teólogo canadense Albert M. Wolters define *cosmovisão* em termos semelhantes, porém de forma mais simplificada:

Para os nossos propósitos se definirá *cosmovisão* como “a estrutura abrangente das crenças básicas de uma pessoa sobre as coisas”. ... Cosmovisão é uma questão de experiência cotidiana compartilhada pela humanidade, um componente inescapável de todo saber humano, sendo, como tal, não científica, ou melhor (pois saber científico depende sempre do saber intuitivo de nossa experiência cotidiana), *pré científica* em sua natureza. Pertence a uma ordem de cognição mais básica que ciência ou teoria. Assim como estética pressupõe algum senso inato do belo e teoria jurídica pressupõe uma noção fundamental de justiça, teologia e filosofia pressupõem uma perspectiva pré-teórica sobre o mundo. Elas fornecem um aprimoramento científico de uma cosmovisão. ^[52]

Ronald Nash. Uma das exposições mais claras do conceito de cosmovisão é a de Ronald Nash. Ele diz: “Em seus termos mais simples, cosmovisão é um conjunto de crenças sobre as questões mais importantes na vida... [é] um esquema conceitual pelo qual, consciente ou inconscientemente, aplicamos ou adequamos todas as coisas em que cremos, e interpretamos e julgamos a realidade”. ^[53] Esse esquema teórico se fundamenta em noções não teóricas, embora seja possível identificar e ponderar sobre essas noções e mudanças possam ser feitas conscientemente. Nash identifica cinco elementos-chave de uma cosmovisão abrangente: o entendimento que uma pessoa tem de Deus, da realidade última (pela qual ela se refere ao mundo em sua essência), do conhecimento, da ética e da humanidade. ^[54]

John H. Kok. A definição do filósofo John H. Kok merece menção porque reforça, mais do que a maioria das outras definições que tenho visto, a lacuna entre o caráter puramente intelectual e o caráter personificado das

cosmovisões.

Cosmovisão pode muito bem ser definida como a estrutura abrangente das crenças básicas de uma pessoa sobre as coisas, mas nosso *discurso* (crenças reconhecidas ou reivindicações cognitivas) é uma coisa e nossa *conduta* (crenças na prática) é outra, e muito mais importante. A cosmovisão vivida define as convicções básicas de uma pessoa; define aquilo pelo qual a pessoa está pronta a viver e morrer. ^[55]

Uma cosmovisão, diz ele, é “mais do que uma coleção de conceitos”. É também “a visão obtida a partir do lar ou da praça pública, a visão que uma pessoa assimilou com dificuldade ou com a qual cresceu a ponto de quase tomá-la como algo óbvio. Não é uma concepção científica ou teórica, mas uma visão, um senso — de Deus, do mundo, da vida, da natureza humana, do vizinho, de si mesmo — que se tornou uma segunda natureza”. ^[56]

COSMOVISÃO COMO UMA QUESTÃO DE COSMOVISÃO

Antes de iniciar este estudo de cosmovisões, tive a nítida sensação de que a forma como uma pessoa concebe cosmovisão depende de sua cosmovisão. A breve análise a seguir confirma a suspeita.

A *estória secular*. O que vemos na sequência de Kant e Dilthey a Foucault é a mudança da modernidade para a pós-modernidade. O conceito de cosmovisão surge no auge da modernidade como representada por Kant, que estendeu a autonomia da razão humana ao seu pico. Para ele, a própria natureza de qualquer realidade que pode ser conhecida está inextricavelmente atada à natureza da mente humana. A realidade total consiste do numenal (um reino transcendente) e do fenomenal (um reino imanente). O numenal é inacessível à mente humana. Mas o fenomenal pode ser conhecido, pois a mente humana contém as categorias pelas quais o fenomenal pode ser estruturado e então entendido.

É essa concepção básica que está por trás do entendimento de Dilthey de cosmovisão. Para Dilthey, em minhas palavras, cosmovisão é *um conjunto de categorias mentais originadas da experiência profundamente vivida que, essencialmente, determina como uma pessoa entende, sente e responde na prática ao que percebe do mundo à sua volta e dos enigmas por ele*

apresentados.

O que sabemos é determinado pelas categorias pré-teóricas que usamos para saber. Assim, ao passo que uma cosmovisão pode resultar em um conjunto de ideias ou crenças sobre a realidade fundamental, a cosmovisão em si é composta das categorias pelas quais vemos.

Kant era um filósofo *moderno*. Como Descartes, ele assumia uma universalidade na natureza humana. As categorias eram entendidas como constantes universais. Os enigmas da vida são iguais para todos: morte, crueldade, transitoriedade. A cosmovisão resulta do esforço de entender estas e outras charadas existenciais. A visão de mundo de uma pessoa, portanto, é moldada pelo contato com a vida. Em seus trabalhos iniciais, Dilthey, assim como Kant, parece ter acreditado que isso fornecia a base para um entendimento da realidade que era universal.

Posteriormente, Dilthey reconheceu que não era esse o caso. Como diz Naugle, as cosmovisões “são desenvolvidas sob condições radicalmente diferentes por tipos radicalmente diferentes de pessoas”. ^[57] Elas se tornam, assim, tão numerosas quanto o número de pessoas no mundo. Dilthey virou então um historicista; acabou vendo o conhecimento humano como inextricavelmente ligado ao tempo, ao lugar e à cultura. ^[58] Com esse *insight*, estamos na porta de entrada da pós-modernidade.

Com Nietzsche estamos dentro dela. Para Nietzsche, as cosmovisões — todas as reivindicações de conhecimento e entendimento — são perspectivais. A verdade em si é um “exército móvel de metáforas”. Nada pode ser afirmado que não dependa de um ponto de vista não mais provável de estar relacionado à realidade do que qualquer outro ponto de vista.

Em seus primeiros trabalhos, Wittgenstein era tão moderno quanto Descartes. Mas em seus últimos trabalhos, adentra o mundo pós-moderno: O mundo sólido e objetivo das pessoas e das coisas se torna linguístico. Inventamos maneiras de usar a linguagem (jogos de linguagem), diz ele, que nos permitem transitar em um mundo que não conhecemos diretamente. Nossa linguagem nos permite agir com algum sucesso na obtenção do que queremos.

Não é que não *existe* nada além da linguagem. Existem muitas coisas que não são linguagem, e são importantes. Apenas que as reivindicações de conhecimento não podem ser confirmadas ao serem confrontadas com a realidade. Elas podem ser avaliadas dependendo, apenas, de quão bem funcionam. Pode parecer que as conhecemos, mas o que aparentemente conhecemos foi construído por nós mesmos pela linguagem que usamos.

Foucault nos leva às últimas consequências da pós-modernidade. Ele acrescenta a noção de que toda linguagem é uma reivindicação de poder. Como

uma declaração sobre a realidade, qualquer cosmovisão não é nem verdadeira nem falsa em qualquer sentido objetivo. Sua verdade reside apenas na sua capacidade de garantir poder a alguém ou à comunidade de pessoas que a afirmam.

A ironia é que qualquer noção de que as cosmovisões formam um fundamento para o que realmente sabemos é uma noção que mina a si mesma. Mesmo a reivindicação implícita de Foucault de saber como a linguagem funciona é minada. Se toda linguagem é apenas um jogo de poder, isso também vale para a linguagem pela qual Foucault explica a linguagem. Assim, a menos que se queira participar de um jogo de linguagem com Foucault, garantindo um poder, qualquer que ele seja, não há nenhuma razão em particular para se concordar com Foucault.

Em todo caso, se essa fosse a única estória na história do conceito de cosmovisão, a história terminaria na morte do conceito — ou, pelo menos, na morte de qualquer significância do conceito. O niilismo, entretanto, não impede os intelectuais de escrever, apenas de darem algum sentido.

A estória cristã. A história do conceito de cosmovisão tem outra estória — derivando de seu emprego por pensadores cristãos do final do século XIX até o século XXI. Essa estória começa com James Orr.

Confessadamente, Orr empresta a maior parte de seu conceito de idealistas alemães como Wilhelm Dilthey e do idealista escocês Edward Caird. Caird, a quem ele cita, fala de uma “*concepção* geral do mundo” (o que soa idealista). Orr diz que uma cosmovisão é: “a visão mais ampla que a mente pode ter das coisas” (o que soa idealista), mas acrescenta: “num esforço de compreendê-las como um todo” (o que soa realista), e: “do ponto de vista de alguma filosofia ou teologia em particular” (o que mais uma vez soa idealista).

Mas o foco de Orr está no mundo que deve ser compreendido, não na natureza da compreensão em si (e isso é realista). Há “um conjunto de leis” e “uma ordem [que] reina sobre tudo”. Há um “agrupamento e [uma] compreensão das coisas juntas em sua unidade” (mais uma vez realista). Além do mais, quando desenvolve particularmente a cosmovisão cristã, Orr não está interessado nas categorias pelas quais o mundo é compreendido, mas no caráter do mundo em si. Quando Orr se volta à elaboração da cosmovisão cristã em nove seções breves, cada uma começa com “A visão cristã afirma...”. ^[59] Por exemplo:

I. Em primeiro lugar, a visão cristã afirma a existência de um Deus Pessoal, Ético, Autorrevelado. ^[60]

Essa sentença faz uma reivindicação ontológica. É o caso da seguinte:

II. A visão cristã afirma a criação do mundo por Deus. Sua presença imanente no mundo, Sua transcendência sobre o mundo e Seu santo e sábio governo do mundo para propósitos morais. ^[61]

O mesmo é verdade em relação a Abraham Kuyper. Seu “sistema de vida” se referia a “três relações fundamentais” assim consideradas, relações tidas como existentes na realidade, não apenas em nosso “retrato” da realidade. Muito marcante é a noção de Kuyper de um *sensus divinitatis* presente em cada um de nós e que permite acesso direto a Deus. Deus, assim, “entra *em comunhão imediata com a criatura*”. ^[62] Nem o pensamento teórico nem a linguagem intervêm. “Em cada momento de nossa existência, nossa vida espiritual como um todo reside no próprio Deus”. ^[63] Não se pode ser mais realista, mais ontológico, do que isso.

Essa ênfase realista ressurgiu em Olthuis, Wolters e Nash. Para dizer a verdade, o foco da maioria das — se é que não de todas as — definições cristãs evangélicas de *cosmovisão* nunca está nas *categorias* pelas quais compreendemos Deus, a humanidade e o mundo, mas no que Deus, a humanidade e o mundo realmente, objetivamente (*i.e.*, fora de nossa vida de pensamento) são. Assim, num sentido, a história do pensamento de cosmovisão cristã de Orr até o presente não tem enredo. O conceito de cosmovisão em grande parte está congelado no tempo. Ou estaria, se não fosse por David Naugle. Como ele adiciona um sabor único, olharemos mais a fundo o seu trabalho.

Uma nova síntese: David Naugle. Com Naugle, a história cristã de cosmovisão entra em uma nova fase. Por um lado, assim como outros pensadores de cosmovisão cristã, Naugle fundamenta sua definição de cosmovisão cristã na ontologia. Por outro lado, reconhece a mudança de perspectiva da ontologia para a hermenêutica, adicionando à sua própria definição a noção de que uma cosmovisão é caracterizada por um “sistema semiótico de sinais narrativos”. ^[64]

Em primeiro lugar, observe o fundamento ontológico. Outros analistas de cosmovisão como Olthuis e Holmes estavam cientes da estreita relação entre sua noção de cosmovisão e a dos filósofos idealistas do século XIX, mas fizeram pouco para tratar do perigo potencial dessa relação. Naugle leva a sério essa ameaça — em especial o caráter subjetivo das cosmovisões e o relativismo resultante.

Uma coisa é Dilthey partir da confiança do iluminismo na unidade da verdade e na autonomia da razão humana, e então descobrir que a primeira é

minada pela última. A questão da “razão de quem” ou “racionalidade de quem” inevitavelmente surge quando diferentes raciocinadores se voltam ao mesmo problema e chegam a conclusões contraditórias. A razão em si, assim ela passa a ser vista, está ligada ao tempo, ao lugar e à pessoa. Para alguém que não acredita em um Deus que revela a verdade à sua criação, o relativismo pode ser um resultado indesejado da autonomia da razão humana, mas não conflita com nada além do desejo humano. Para um cristão, o relativismo desafia o próprio âmago do compromisso cristão. Não se trata apenas de que os cristãos, como qualquer um (como diria Aristóteles), desejam conhecer a verdade. Não se trata de que eles devem acreditar que têm uma compreensão plena da verdade; eles sabem que o pecado tem um efeito noético negativo. Mas os cristãos acreditam que parte da verdade sobre a verdade é que a verdade é una. Duas declarações contraditórias não podem ser ambas verdadeiras. Há uma exclusividade para a verdade.

Essa noção está implícita nas Escrituras hebraicas, mas se torna surpreendentemente explícita no ensinamento de Jesus. Considere o que acontece após a morte.

Quando soube que não tinha muito tempo de vida, Jesus disse aos discípulos: “Não se turbe o vosso coração; credes em Deus, crede também em mim” (Jo 14.1). Então Jesus lhes disse que haveria vida após a morte para eles, que estava indo para lhes preparar um lugar com o seu Pai, que estava fazendo isso para que finalmente pudessem estar com ele.

Quando Tomé, um de seus discípulos, ficou confuso, Jesus disse: “Eu sou o caminho, e a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai, senão por mim” (Jo 14.6).

Essa não é a linguagem nem o conceito do relativismo. É uma reivindicação direta de verdade que não pode ser racionalmente contraposta ou anulada por seu oposto. O que Jesus disse é ou verdadeiro ou falso. Pode não ser fácil reunir evidências para a sua veracidade ou falsidade, mas isso não muda a natureza da reivindicação em si.

Se o conceito de cosmovisão compromete alguém ao relativismo, não se pode usar isso como ferramenta dentro da oficina de uma mente cristã. Naugle sabe disso e contrapõe a ideia diretamente na primeira proposição de sua definição de *cosmovisão* do ponto de vista cristão:

“Cosmovisão” na perspectiva cristã implica a existência objetiva do Deus trinitariano cujo caráter essencial estabelece a ordem moral do universo e cuja palavra, sabedoria e lei definem e governam todos os aspectos da existência criada. ^[65]

Para Naugle, a primeira pressuposição fundamental da fé cristã é ontológica — uma declaração sobre o que é, sobre o realmente real. Naugle não está sozinho em colocar a ontologia em primeiro lugar. Esse tem sido o caso de pensadores de cosmovisão cristã de Orr até o presente. Naugle apresenta sua posição claramente:

Deus... é aquela realidade última cuja natureza trinitariana, cujo caráter pessoal, cuja excelência moral, cujas obras maravilhosas e cujo governo soberano constituem o ponto de referência objetivo para toda a realidade... O significado do universo e a autoridade para determiná-lo não são questões abertas, pois ambos estão fixados na existência e no caráter de Deus. O relativismo e o subjetivismo estão assim excluídos. [\[66\]](#)

Existe, portanto, o que Naugle chama de *objetividade criacional* na tradição cristã, “uma perspectiva absolutista sobre a vida que é real, verdadeira e boa”. [\[67\]](#)

Segundo, remontando aos idealistas alemães, Naugle reconhece a natureza subjetiva das cosmovisões:

“Cosmovisão” na perspectiva cristã implica que os seres humanos são imagem e semelhança de Deus e estão ancorados e integrados no coração como a esfera subjetiva da consciência que é decisiva para moldar uma visão de vida e cumprir aquela função tipicamente atribuída à noção de *Weltanschauung*. [\[68\]](#)

Naugle, até onde tenho sido capaz de determinar, é o primeiro analista de cosmovisões a enfatizar a notável semelhança entre o conceito bíblico de coração e o conceito de cosmovisão. Esse é um *insight* que merece ser enaltecido, pois refuta a acusação de que a fonte idealista alemã do conceito de cosmovisão necessariamente importou o idealismo para dentro do pensamento cristão. Em vez disso, ilustra um tema há muito reconhecido na história cristã, a espoliação dos egípcios — isto é, um acesso aos verdadeiros *insights* do mundo pagão para o desenvolvimento da teologia cristã. Verdade é verdade onde quer que seja encontrada. [\[69\]](#)

Os antigos hebreus antes de Cristo e os cristãos mais tarde viam o coração como o âmago da personalidade humana. Nas escrituras hebraicas a palavra em si (*leb*, *lebab*) ocorre 855 vezes. É usada para denotar não apenas o órgão físico, mas “o elemento central e definidor da pessoa humana. Em suma, ele é visto como a sede da vida intelectual,... afetiva,... volitiva,... e religiosa de um ser humano”. [\[70\]](#)

Alguns exemplos citados por Naugle seguem na ordem:

Intelectual

Porque o SENHOR dá a sabedoria...

Sabedoria entrará em seu coração,

e o conhecimento será agradável à sua alma. (Pv 2.6, 10, NVI)

Afetivo

[Deus diz a Moisés que seu irmão está vindo para encontrá-lo], “e, vendo-te, se alegrará em seu coração.” (Ex 4.14)

Volitivo

[Davi orou], SENHOR Deus de Abraão, Isaque, e Israel, nossos pais, conserva isto para sempre no intento dos pensamentos do coração de teu povo; e encaminha o seu coração para ti. (1 Cr 29.18)

No Novo Testamento, “o coração é o centro psíquico das afeições humanas,... a fonte da vida espiritual,... e a sede do intelecto e da vontade”. [\[71\]](#)

Centro psíquico das afeições humanas

[Jesus diz aos seus discípulos], Não se turbe o vosso coração. (Jo 14.1)

Fonte da vida espiritual

[Pedro diz a Simão o mágico], Tu não tens parte nem sorte nesta palavra, porque o teu coração não é reto diante de Deus. (At 8.21)

Sede do intelecto

Porque, tendo conhecido a Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe renderam graças, mas os seus pensamentos tornaram-se fúteis e o coração [*kardia*] insensato deles obscureceu-se. (Rm 1.21, NVI)

Naugle continua: “Jesus compartilha desse ponto de vista, ensinando que o coração é o núcleo espiritual da pessoa sobre o qual a vida orbita”. [\[72\]](#)

[Jesus diz para não ajuntar tesouros] Porque onde estiver o vosso tesouro, aí estará também o vosso coração. (Mt 6.21)

Em suma, “O coração e seu conteúdo como centro da consciência humana cria e constitui o que comumente nos referimos como uma *Weltanschauung*”. [\[73\]](#) Como então o coração é constituído? Como é moldado e formado?

Naugle coloca isso assim:

Dentro do coração se estendem as questões da vida. Antes que as nascentes da vida *fluam para fora* do coração, algo deve em primeiro lugar fluir e mesmo continuar fluindo *para dentro dele*... As coisas são internalizadas *antes* de serem externalizadas... Certamente desde a infância uma quantidade torrencial de conteúdo é vertida para o reservatório do coração a partir de fontes aparentemente ilimitadas de qualidade variável, algumas delas

puras, algumas delas poluídas. ^[74]

Naugle então lista essas “influências modeladoras do coração” como “tradições religiosas, filosóficas e culturais; condições socioeconômicas; várias instituições como casamento, família e educação; relações humanas e amizades; escolha vocacional e experiência de trabalho; saúde física e psicológica; experiências sexuais; guerra e assim por diante”. Existe de fato um relacionamento *interativo ou recíproco* com o mundo externo.

Dessa forma uma cosmovisão é formada e continuamente moldada e modificada pela vida da pessoa no mundo — nas crises e em sua vida normal.

Assim também, “para fora do coração se estendem as questões da vida”. ^[75]

Uma vez que o coração de um indivíduo é formado pelas forças poderosas da natureza e do aprendizado, ele constitui a base pressuposicional da vida. Pressuposições são aqueles princípios primeiros que a maioria das pessoas aceita sem questionar. São multifacetadas no caráter e formam, entrelaçadas, a camada psíquica mais básica da vida. Constituem a lógica de fundo para todo pensamento e ação. ^[76]

Por um lado nossas ações agem para formar e reformar o nosso coração. Por outro, nossas ações mostram qual, realmente, é o conteúdo de nosso coração. Quem somos não é apenas uma questão de quem pensamos ou proclamamos ser. É o que mostramos ser pela forma como nos comportamos. Da mesma forma, a natureza real de nossa cosmovisão não é apenas o que pensamos que ela é, mas o que mostramos que ela é. Como proclama a carta de Tiago: “Meus irmãos, que aproveita se alguém disser que tem fé, e não tiver as obras?... Mostra-me a tua fé sem as tuas obras, e eu te mostrarei a minha fé pelas minhas obras” (Tg 2.14, 18).

Quando os discípulos de Jesus estavam se alimentando sem cerimonialmente terem lavado suas mãos, os fariseus objetaram. Os discípulos estavam sendo infiéis à lei, disseram. Mas Jesus respondeu com uma série de exemplos de como os fariseus eram capazes de guardar a letra da lei e mesmo assim violar o seu espírito. Então ele disse:

Nada há, fora do homem, que, entrando nele, o possa contaminar; mas o que sai dele isso é que contamina o homem... O que sai do homem isso contamina o homem. Porque do interior do coração dos homens saem os maus pensamentos, os adultérios, as fornicações, os homicídios, os furtos, a avareza, as maldades, o engano, a dissolução, a inveja, a blasfêmia, a soberba, a loucura. Todos estes males procedem de dentro e contaminam o homem. (Mc 7.15, 20-23)

Está claro, a partir do contexto, que Jesus está afirmando a relação estreita entre o coração — o âmago central do ser humano caracterizado por uma cosmovisão em pleno funcionamento — e as ações que uma pessoa realiza. A questão é uma questão de coração. Cosmovisões têm tanto um referente objetivo como um caráter profundamente subjetivo.

Até aqui, ao que me parece, Naugle reuniu de forma brilhante os *insights* do idealismo e do cristianismo bíblico. Seguindo adiante ele reforça as características bíblicas de uma cosmovisão cristã, observando especificamente os “efeitos catastróficos do pecado na mente e no coração humano”, a “guerra espiritual cósmica onde a verdade sobre a realidade e o significado da vida estão em jogo”, “a graciosa irrupção do reino de Deus dentro da história humana na pessoa e obra de Jesus Cristo” que torna o “conhecimento do Deus verdadeiro” e de sua criação possível aos crentes. Esses conceitos particulares, no entanto, são exclusivos da cosmovisão cristã e não devem nos preocupar como características de todas as cosmovisões.

Mas Naugle faz um terceiro movimento que diz respeito a todas as cosmovisões, não somente às que se pretendem cristãs. Note o que ele acrescenta à sua definição de cosmovisão:

Cosmovisão é um sistema semiótico de sinais narrativos que tem influência significativa nas atividades humanas fundamentais do raciocínio, da interpretação e do conhecimento. [\[77\]](#)

Em outro lugar ele diz que cosmovisão é “um *fenômeno semiótico*”, “um sistema de sinais gerando um mundo simbólico”, “uma rede de sinais *narrativos*”, “um sistema semiótico de histórias ‘interpretadoras do mundo’... [que] fornece um fundamento ou plataforma de governo em que as pessoas pensam, interpretam e conhecem”. [\[78\]](#)

Em termos semióticos, sua definição mais completa é a seguinte:

Cosmovisão, assim, é um sistema semiótico de sinais narrativos que cria o universo simbólico definitivo, na maior parte o responsável pela conformação de uma variedade de práticas humanas e determinantes da vida. Ela cria o canal em que as águas da razão fluem. Estabelece o horizonte do ponto de vista de um intérprete através do qual textos de todos os tipos são compreendidos. É aquele meio mental pelo qual o mundo é conhecido. O coração humano é o seu lar, e fornece um lar para o coração humano. É difícil, em última análise, conceber uma realidade humana ou cultural mais importante, do ponto de vista teórico ou prático, do que o sistema semiótico de sinais narrativos que compõe uma cosmovisão. [\[79\]](#)

A princípio Naugle parece estar definindo cosmovisão primariamente como uma linguagem. Cosmovisão é um *sistema semiótico de sinais narrativos*, diz ele. Se isso fosse tomado sem a sua delimitação nos termos da caracterização anterior de cosmovisão como algo realisticamente objetivo e mentalmente subjetivo, cosmovisão não seria um *conjunto de categorias mentais* (Dilthey), um *modo de pensar* (Wittgenstein), a *visão mais ampla que a mente pode ter* (Orr), um *conjunto de crenças fundamentais* (Olthuis, Wolters, Nash), uma *estrutura abrangente das crenças básicas de uma pessoa* (Wolters) ou o meu próprio *conjunto de pressuposições*. Nenhum desses enfoca o caráter linguístico dessas categorias ou estruturas ou crenças — isto é, o fato de que uma cosmovisão pode ser expressa em uma linguagem.

Naugle apresenta um argumento bíblico e filosófico detalhado para sua definição semiótica, baseando as suas conclusões em sugestões de uma ampla variedade de filósofos, teólogos, psicólogos e até mesmo um folclorista. Entre eles estão Agostinho, Umberto Eco, Hans-Georg Gadamer, C. S. Peirce, Ernst Cassirer, Rollo May, Bruno Bettelheim e Linda Dégh. Chave em sua visão é a ideia de que Deus imbuíu a totalidade do cosmo de significado e os seres humanos da capacidade de compreenderem esse significado. “O universo inteiro deve ser concebido pan-semioticamente e interpretado como o sinal de Deus e de sua glória e poder... A totalidade da criação é iconografia divina. Tudo neste universo afeito a símbolos [*symbol-friendly*] sacramentalmente encantador está encharcado de sinais *sagrados*”. ^[80] Como diz o salmista: “Os céus declaram a glória de Deus” (Sl 19.1). Os próprios seres humanos, diz Peirce, “são completamente semióticos em sua natureza básica”, e Naugle parece concordar.

Em suma, Naugle combina a noção de cosmovisão cristã como (1) um compromisso *ontológico* objetivo com o Deus triúno, pessoal e transcendente das Escrituras, (2) uma perspectiva subjetiva, profundamente incorporada e orientada pelo coração e (3) um sistema semiótico de sinais narrativos. Tomo isso como a sua tentativa de preservar a noção de senso comum que a realidade é objetiva em essência, subjetiva em apreensão e capaz de ser significativamente compreendida e comunicada em linguagem.

O principal ponto a ser esclarecido aqui, entretanto, é que embora possa parecer que Naugle coloca a semiótica (ou significado ou linguagem) à frente do que ordinariamente temos como ontologia, ele não faz isso. Fui assegurado pelo próprio Naugle que ele não pretende que o caráter semiótico de uma cosmovisão substitua o compromisso dele com a noção de que a ontologia é anterior à epistemologia e hermenêutica. ^[81] Ele cita o seguinte prefácio de sua apresentação da cosmovisão como um sistema semiótico:

Assim, no contexto do capítulo anterior, com suas afirmações de uma realidade objetiva enraizada em Deus, da importância central do coração humano, da dinâmica do pecado e da guerra espiritual e da esperança da graça e redenção cristãs, empreendemos estas reflexões filosóficas numa tentativa de aprofundar o nosso entendimento da natureza de uma cosmovisão e de sua influência sobre todas as coisas. [\[82\]](#)

Em resumo, Naugle acrescentou uma perspectiva na análise de cosmovisões que merece grande atenção. Será visto mais adiante neste livro que ela é muito parecida com a minha.

UMA BASE PARA AVANÇAR

Esta breve história das cosmovisões, como entendidas por cristãos e outras pessoas, fornece um bom fundamento para ponderações ulteriores sobre o caráter das cosmovisões. Começaremos essa ponderação considerando a questão das “primeiras coisas”. Qual é a questão mais fundacional de todas? É o ser ou saber ou, talvez, o significado? A essa questão nos voltamos agora.

3. PRIMEIRO AS PRIMEIRAS COISAS: SER OU SABER

E disse Deus a Moisés: “EU SOU O QUE SOU”

Disse mais:

“Assim dirás aos filhos de Israel:

‘EU SOU me enviou a vós’”.

ÊXODO 3.14

Quando o garoto pergunta ao pai “O que sustenta o mundo?”, a pergunta exige uma resposta ontológica. Ele não estava perguntando sobre a autoridade em que seu pai baseava sua resposta (epistemologia). Nem estava perguntando sobre o significado ou intencionalidade — se é que existia algum — do mundo (seu propósito de existir). Ele não buscava saber se havia algum valor para o mundo (ética). Estava, em vez disso, perguntando *qual* era a natureza do universo. O que faz este globo se relacionar com o resto do cosmo, parecendo estar pendurado no espaço?

Esteja seu pai dando a resposta naturalista (matéria e energia em unidade complexa, mas ordenada) ou teísta (Deus fez isso assim), a resposta é ontológica. Ao longo da história do pensamento ocidental até o século XVII, assumia-se implicitamente que a pergunta ontológica era primária. Que algo existe era tomado como ponto de partida. A primeira pergunta então era: No que consiste isso que existe? A autorreflexão respondia: “Estou aí e algo diferente de mim também parece estar aí. Quem sou eu, o que sou? E existe alguém outro aí? Caso sim, o que é?”. Todas essas são perguntas ontológicas.

Outras perguntas logo seguiriam: Como sou capaz de saber o que existe? Por que isso existe? Por que estou aqui? Sou responsável pelo que faço? O que devo fazer? O que faz estar aqui digno do esforço de continuar estando aqui?

Em minha primeira formulação no livro *O Universo ao Lado*, há sete perguntas primordiais. Eu as listei no capítulo um; listo-as novamente para uma referência fácil:

1. Qual é a realidade primordial — o realmente real?

2. Qual é a natureza da realidade externa, isto é, do mundo à nossa volta?
3. Que é um ser humano?
4. O que acontece às pessoas quando elas morrem?
5. Por que é possível conhecer alguma coisa?
6. Como sabemos o que é certo e o que é errado?
7. Qual é o significado da história humana?

Assumamos para o momento que essas sete perguntas chegam perto de esgotar as questões abordadas por uma cosmovisão. Outra pergunta rapidamente surge: a sequência das perguntas faz alguma diferença? A resposta rápida é sim — faz uma profunda diferença. Uma resposta substancial é o propósito principal deste capítulo.

Talvez a melhor forma de demonstrar a importância de afirmar primeiro as primeiras coisas é ver o que acontece sob duas circunstâncias distintas: (1) quando a ontologia precede a epistemologia e (2) quando a epistemologia precede a ontologia.

PRIMEIRO A ONTOLOGIA

Tanto o teísmo judaico tradicional como o teísmo cristão tradicional sempre viram o Deus Infinito-Pessoal como a forma mais básica do que existe. Deus, no nível mais fundamental, é o que significa *ser*. Isto é, ambos colocam a ontologia na frente da epistemologia.

Quando Moisés se voltou para ver uma sarça ardente que não era consumida pelo fogo, uma voz se identificou como sendo o Deus tradicional, tribal, do povo hebreu, o Deus dos pais de Moisés — “o Deus de Abraão, o Deus de Isaque, e o Deus de Jacó” (Êx 3.6). Quando Moisés perguntou pelo nome de Deus, Deus respondeu: “EU SOU O QUE SOU. É isto que você dirá aos israelitas: ‘EU SOU me enviou a vocês’” (Êx 3.14, NVI). *EU SOU*: não se pode ser mais fundamentalmente real do que isso. EU SOU não deve ser igualado com coisa alguma dentro da ordem criada. Ele não é o deus da guerra ou a deusa da Lua ou o espírito do Nilo, um entre outros deuses. Ele é único e exclusivo. Ele é o que é *ser*. ^[83]

É claro que o Deus das Escrituras hebraica e cristã não fica sem caráter. Ele é muito mais que um ser desnudo. Mesmo nas Escrituras onde Deus

identifica a si mesmo como Aquele Que É — *i.e.*, aquele que por sua própria natureza nunca poderia não ser —, Deus se mostra como o Deus tribal da família de Moisés, o Deus de Abraão, Isaque e Jacó. Este Deus não é um princípio ético vago ou mera força infinita. Ele é plenamente pessoal. Chama Abraão para fora de Ur dos Caldeus. Aceita a adoração de Abraão. Envolve-se em toda a história do povo hebreu, falando pessoalmente para e através de seus profetas.

Não é necessário mostrar aqui o modo como o conceito bíblico de Deus se desdobra na história dos judeus e dos cristãos. Mas alguns pontos altos enfatizando os aspectos ontológicos da revelação bíblica confirmarão a centralidade disso para a cosmovisão cristã.

O primeiro capítulo de Gênesis declara que Deus estava “no princípio”; que ao contrário dos deuses das nações vizinhas, ele não faz parte do cosmo. Antes, ele é o Criador do universo (dos céus e da terra) e dos seres humanos, declarados como sendo tão parecidos com ele a ponto de serem “à sua imagem”.

É dito a Moisés que se ele obedecesse a Deus retornando ao Egito para trazer os israelitas para fora do cativeiro, Deus o encontraria em uma montanha no deserto. Moisés obedece, e no decurso de sua obediência aprende a confiar em Deus. De fato, ele se torna tão envolvido com Deus que deseja vê-lo face a face. “Rogo-te que me mostres a tua glória”, pede ele (Êx 33.18). Deus o adverte de que ninguém pode vê-lo em sua plenitude e viver, mas coloca Moisés na fenda de uma grande rocha e então passa para que Moisés possa vê-lo pelas costas. No processo, declara a Moisés quem ele é. Esta declaração é rica em conteúdo intelectual, mas contém um enigma que não será explicado até que Jesus revele o seu segredo:

O SENHOR, o SENHOR Deus,
misericordioso e piedoso,
tardio em irar-se
e grande em beneficência e verdade;
Que guarda a beneficência em milhares;
que perdoa a iniquidade, e a transgressão e o pecado;
que ao culpado não tem por inocente;
que visita a iniquidade dos pais
sobre os filhos
e sobre os filhos dos filhos
até a terceira e quarta geração. (Êx 34.6-7)

O enigma — Deus como amor e Deus como juiz — é decifrado somente quando Jesus, o verdadeiro Deus do verdadeiro Deus, toma sobre si os pecados do mundo. Como diz Paulo, “Àquele que não conheceu pecado, o fez pecado por nós; para que nele fôssemos feitos justiça de Deus” (2 Co 5.21).

O ponto aqui é que o conceito bíblico de Deus é rico em conteúdo. Uma das formulações mais claras desse conceito é dada na Confissão de Westminster:

Há um só Deus vivo e verdadeiro, o qual é infinito em seu ser e perfeições, um espírito puríssimo, invisível, sem corpo, membros ou paixões, imutável, imenso, eterno, incompreensível, onipotente, onisciente, santíssimo, completamente livre e absoluto, fazendo todas as coisas segundo o conselho da sua própria imutável e retíssima vontade, para a sua própria glória; cheio de amor, gracioso, misericordioso, longânimo, abundante em bondade e verdade, perdoador da iniquidade, as transgressões e o pecado; o remunerador dos que diligentemente o buscam; e, contudo, justíssimo e terrível em seus juízos, odiando todo pecado e que de modo algum terá por inocente o culpado. (2.1)

A segunda e terceira seções (2.2-3) da Confissão fazem então um desdobramento da noção, comentando o caráter todo-suficiente da Trindade em termos de bondade, poder e conhecimento.

Nem toda pessoa que se diz ter uma cosmovisão cristã expressará (ou será mesmo capaz de expressar) o seu conceito numa linguagem detalhada e abstrata como essa. De forma muito mais resumida, a definição a seguir pega, a meu ver, a essência:

Deus é o ser infinito, pessoal (triúno), transcendente e imanente, onisciente, soberano e bom que criou o universo. [\[84\]](#)

DEPOIS A EPISTEMOLOGIA

Com esse conceito como o fundamento da cosmovisão cristã, é fácil ver que as respostas às seis perguntas subsequentes de cosmovisão serão limitadas. Se, por exemplo, a realidade primordial é o Deus bíblico, não se trata nem do que alguém imagina nem do que os cientistas dizem ser; o cosmo é o que ele foi feito para ser. Sua natureza e seu caráter são determinados por Deus. Além disso, as pessoas — cada uma individualmente e todas juntas — são o que Deus as fez ser, não o que elas pensam que são ou se declaram ser. John Henry Newman expressa bem esse ponto: muito embora Deus como Criador esteja infinitamente separado de sua criação, “ele, não obstante, é tão envolvido com ela, conduzindo-a para dentro de seu próprio seio por sua presença, sua providência e suas impressões nela e suas influências através dela, que não podemos verdadeira ou plenamente contemplá-la sem contemplar Deus”. [\[85\]](#)

Todo o universo tem uma relação distinta com Deus. “A verdade religiosa não é uma parte, mas uma condição de conhecimento geral”, diz Newman. ^[86] Além do mais, o universo é cognoscível.

A epistemologia está baseada na natureza daquilo que é, não numa capacidade autônoma, numa razão humana desvinculada de Deus. Além disso, não há dicotomia entre conhecimento religioso e conhecimento secular. Como diz Newman: “Todo conhecimento forma um todo, porque seu tema é único; pois o universo em seu comprimento e largura é tão intimamente entrelaçado que não podemos isolar partes de suas partes e operações de suas operações, exceto por abstração mental”. ^[87]

Se a realidade primordial é o Deus bíblico, a ética não está baseada nas aspirações mais altas da humanidade, mas fundamentada no caráter de Deus como a bondade última. O propósito humano não é autodeterminado por qualquer pessoa, comunidade, nação ou grupo multinacional, mas predeterminado por Deus.

Na cosmovisão bíblica, em suma, tudo primeiramente e antes de tudo é determinado pela natureza e caráter de Deus. Não pode ser demasiadamente enfatizado: *a ontologia precede a epistemologia*. Embora possa não parecer à primeira vista, dar meia volta e pressupor que a epistemologia determina a ontologia é devastador para a cosmovisão cristã.

Quando as Escrituras se voltam para a epistemologia, fazem-no com a suposição da existência de Deus. O principal texto aqui é a abertura do evangelho de João:

No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas vieram à existência por intermédio dele, e sem ele nem uma só coisa veio à existência. O que veio à existência nele era a vida, e a vida era a luz de todas as pessoas. A luz resplandece nas trevas, e as trevas não a derrotaram. (Jo 1.1-5, NRSV)

Deus, como existente no princípio ou “desde a eternidade” (Sl 93.2), subjaz a existência do universo bem como a sua natureza determinada. O Verbo, Logos (o verdadeiro princípio da racionalidade, propósito e significado) caracteriza o próprio Deus. E é pelo Verbo que todas as coisas foram feitas. Em outras palavras, todas as coisas têm um caráter particularmente determinado. Elas são uma coisa, não outra; há ordem, não caos.

Como diz Josef Pieper:

Tudo que tem *existência* é por sua própria natureza — quer dizer, em razão de sua existência *real* — também cognoscível... Todas as coisas existentes se originaram na

mente criativa e inventiva de Deus e, *consequentemente*, ao terem sido concebidas e então “faladas”, receberam em si mesmas como sua essência a qualidade de “palavra falada”, o caráter, assim, de serem em princípio compreensíveis e inteligíveis. [\[88\]](#)

George MacDonald, aquele teólogo-romancista que C. S. Lewis considerava estar “mais próximo, ou continuamente mais próximo, do Espírito do próprio Cristo” do que qualquer outro escritor, desenvolve a mesma noção:

Acredito que todo fato na natureza é uma revelação de Deus e se apresenta tal como é porque Deus se apresenta tal como é; e suspeito que todos os fatos dela nos impressionam a ponto de descobrirmos Deus inconscientemente. A partir do momento em que pela primeira vez entramos em contato com o mundo, ele é para nós uma revelação de Deus, suas coisas vistas, pelas quais viemos a conhecer as coisas não vistas. [\[89\]](#)

O conhecimento humano é possível porque aquele que criou e conhece todas as coisas exaustivamente é também a “luz dos homens” (Jo 1.4). Cristo é “a verdadeira luz, que ilumina todos os homens” (Jo 1.9, NVI). É por isso que podemos saber. Ontologia — a existência de um Deus onisciente que nos cria à sua imagem — é o fundamento para a epistemologia.

A prioridade ontológica governa até mesmo o evangelho. Todos os quatro Evangelhos se inclinam a responder uma questão primária: Quem é Jesus? Não é o que ele fez ou mesmo o que disse que é a matéria de primeira importância. É quem ele era. Se ele é entendido como sendo quem ele era, seu ensino será poderoso e existencial, não apenas abstratamente verdadeiro, e sua vida, morte e ressurreição estarão entre os eventos mais significativos do cosmo.

Finalmente, devemos notar a rica conexão entre teologia e ciência. Pois o que estudamos em cada área acadêmica é criado por Deus e sustentado por sua presença. “Ele sustenta todas as coisas por sua palavra poderosa” (Hb 1.3, NRSV).

O caráter do mundo é o que ele foi criado para ser. Como diz João, o Logos fez o mundo. Isto é: razoabilidade/inteligibilidade/significabilidade é algo característico do mundo. Há razão para acreditar que, apesar de sua complexidade, que traz perplexidade à mente humana, existe uma estrutura e ordem inteligível por trás de tudo.

Então, qual é a natureza da realidade fundamental? O que é o Ser? É Deus em seu incrível traje pessoal de onisciência, onipotência, onipresença e bondade. Podemos entender o universo porque um Deus inteligível o fez para ser entendido.

PRIMEIRO A EPISTEMOLOGIA

Claro, em sua revelação de si mesmo aos seres humanos, Deus às vezes dá razões para se confiar nessa revelação. Essas razões estão frequentemente ligadas às ações que os seus profetas devem realizar. A Moisés, por exemplo, foi dito que ele deveria guiar os israelitas para fora do Egito até o deserto. Se o fizesse, Deus estaria com ele e daria sinais sobrenaturais da aprovação de Deus e de seu poder para libertar os israelitas da escravidão. Alguns desses sinais foram dados a Moisés antes que ele saísse atrás dessa tarefa aparentemente impossível (Êxodo 3 e capítulos seguintes); outros vieram após já estar obedecendo. Jesus, igualmente, deu aos líderes religiosos razões para a sua reivindicação de ser aquele enviado por Deus (Jo 5.31-47). E o Evangelho de João registra sete sinais que ainda justificam a crença em Jesus como Deus encarnado. A Bíblia assume a existência de Deus; ela não tenta prová-lo.

Mas tudo isso pressupõe o Deus que revela. O que acontece quando estabelecer o fundamento para o conhecimento precede a confiança no Ser em si? O que acontece quando a epistemologia ocupa o lugar da ontologia? A estória pode ser contada historicamente. Começaremos com Descartes. ^[90]

O século XVII estava infestado de ceticismo. A diversidade religiosa começava a correr solta: a tribo de Lutero estava aumentando em toda a Europa, rivalizada pela tribo de Calvino, e ambas foram respondidas pela Contrarreforma. A unidade intelectual básica da cosmovisão cristã começava a rachar internamente com facções rivais dispostas a batalhar pela sua versão da verdade. Não surpreende, assim, que pensadores se perguntavam se havia alguma maneira de chegar à verdade que pudesse ser sustentada com certeza definitiva. Entra Descartes.

René Descartes (1596-1650), um filósofo católico totalmente ortodoxo, fez uma tentativa eminente para encontrar um caminho para o conhecimento que não pudesse ser falso. Seu conceito de Deus era idêntico ao de Aquino. ^[91] O que ele buscava era uma forma de mostrar que esse conceito era verdadeiro com certeza. Assim, ele desenvolveu um método de dúvida radical para poder encontrar a verdade certa. ^[92]

Em resumo, o argumento é este: Deus poderia não existir; o mundo externo poderia não existir; mas ao menos eu devo existir, porque penso. A saber: *Penso; logo existo*. Afinal, mesmo se o conteúdo do que penso não é assim, eu existo porque tenho consciência. Mesmo que eu duvide que exista, devo existir, ou não estaria duvidando.

Sobre isso que repousa o argumento que Descartes fez para a certeza de que ao menos ele — uma coisa pensante — existe. Ele passou a analisar o que tornava essa conclusão válida, concluindo que a sua clareza e precisão, e a impossibilidade de concluir de outra forma, garantiam sua verdade. A certeza desse conhecimento não repousa em qualquer revelação vinda diretamente de Deus ou indiretamente de um livro, mas unicamente na razão humana (a consciência do pensamento). Uma pessoa pode saber disso por si mesma. Daí a autonomia da razão humana.

Que há várias formas de entender o argumento de Descartes é evidente a partir da vasta literatura que tem crescido em torno dele. ^[93] Vou direto ao ponto. Primeiro, se *Penso; logo existo* é tomado como um argumento, ele é circular e, portanto, inválido. A conclusão (“Eu” implícito) já está na premissa. Mas há boas razões para pensar que Descartes não pretendia que a declaração fosse um argumento; antes, a descrição de uma intuição. ^[94]

Se isso é uma intuição, o que é intuído? Descartes parece se referir ao “Eu” ou ego, a sede da consciência. Em outras palavras, *Consciência existe; logo um consciente (Eu) existe*. Isso não quer dizer, claro, que tudo de que o Eu está consciente existe. Eu posso ter consciência do outro — do mundo em geral —, mas o mundo pode não existir. Posso ter uma vida imaginativa rica incluindo não apenas uma experiência aparente do mundo ao redor, mas também sistemas matemáticos, ideias filosóficas, memórias de música e assim por diante. Mas nenhuma dessas coisas pode estar fora de minha mente. Descartes percebe isso e constrói assim um argumento para demonstrar que sob certas circunstâncias aquilo de que alguém está consciente é algo que necessariamente existe.

Ele reflete sobre o que lhe dá tanta certeza de que o pensamento está acontecendo. Ele conclui que é a *clareza e precisão* da ideia. Ela é tão clara e precisa, tão incapaz de ser pensada de outra forma, que deve existir uma realidade que a sustenta. Claro, Descartes tem outras ideias claras e precisas, a mais significativa das quais é uma ideia de Deus: “Pelo nome Deus, entendo uma substância que é infinita [eterna, imutável], independente, onisciente, onipotente e pela qual eu mesmo e tudo o mais, se algo mais existe, foi criado”. ^[95]

Essa noção, argumenta Descartes, não poderia ter sido apenas um produto de sua própria mente falível; o finito não pode, por si só, formar um conceito do infinito. Ao contrário, ela deve ter tido um conceito do infinito a fim de apreender o finito, e isso deve ter derivado do infinito. Logo, a ideia de Deus como um ser infinito deve ter sido dada a ele por Deus. Em resumo, Deus como um ser deve existir.

Numa segunda linha de argumentação, Descartes considera se aquele que tem a ideia de Deus pode existir se Deus não existe. Ele conclui que ele próprio teria de ter as perfeições de Deus (como a infinitude) para ser capaz de causar em si mesmo o ter a ideia de Deus. Obviamente ele não possui essas perfeições. Visto que tem ideias dessas perfeições, Deus deve tê-las causado. Logo, Deus existe. ^[96]

Eu existo e Deus existe, conclui Descartes; mas o que dizer do mundo material? Visto que um Deus assim existe, ele não iria enganar. E visto que tenho um senso claro e preciso de que um mundo assim existe (muito embora possa cometer erros sobre o que esse mundo material é), a existência desse mundo é certa. A convicção forte de que um mundo objetivo existe prova, em si, que um mundo externo existe.

O que resumi, sem dúvida muito brevemente, é o argumento nas quatro primeiras meditações de Descartes. Da autonomia do eu (o pensador) vem a primeira certeza de alguém de sua própria existência. Com base nisso, a existência de Deus é certa. E com base nisso, a existência do mundo externo é certo. A epistemologia precede a ontologia.

Na “Meditação V”, Descartes retorna à questão da existência de Deus, desta vez dando a sua própria versão do argumento ontológico — um argumento afirmando a necessidade inerente de que haja um único ser cuja essência é a existência, de quem derivam todos os outros seres no universo. Esse argumento o leva a concluir que, a menos que tal ser exista, seu próprio raciocínio não tem nenhuma razão para ser considerado certo:

E assim, claramente reconheço que a certeza e a verdade de todo conhecimento dependem somente do conhecimento do Deus verdadeiro, tanto que, antes de conhecê-lo, não teria um conhecimento perfeito de qualquer outra coisa. E agora que o conheço, tenho os meios de adquirir conhecimento perfeito de uma infinitude de coisas, não só daquelas que se relacionam ao próprio Deus e a outras questões intelectuais, mas também daquelas que pertencem à natureza corpórea na medida em que seja objeto de matemática pura. ^[97]

Descartes percorreu um longo caminho a partir de sua dúvida radical de que algo de fato existe, incluindo a si próprio. Ele se moveu, alguém poderia dizer, da angústia existencial à arrogância intelectual. ^[98] Aqui, em forma e essência, está o cerne da mente moderna: a declaração de que a razão humana (embora conhecida e experimentada como sendo falível), repousando na existência de Deus, cuja existência é provada por essa razão humana, tem a capacidade de adquirir “conhecimento perfeito de uma infinitude de coisas”. A confiança iluminista na capacidade e no poder da mente humana não deriva diretamente das peculiaridades do argumento de Descartes, mas certamente foi

um grande impulso para esse fim.

Multidões de filósofos subsequentes têm contestado tanto os três argumentos de Descartes para a existência de Deus como o argumento de Descartes para a certeza de sua própria existência. Os argumentos mais fracos são claramente aqueles para a existência de Deus.

Em primeiro lugar, os dois primeiros argumentos para a existência de Deus assumem a noção da razão suficiente (causalidade) — que para qualquer coisa, ideia ou evento deve haver uma razão suficiente para causá-la. Embora haja senso comum e razões sofisticadas que emprestam credibilidade ao princípio, Descartes não o sujeita ao seu método de dúvida radical. Claro, a noção da razão suficiente pode ser questionada; talvez o mundo seja caótico ou indeterminado (*e.g.*, uma leitura do princípio da incerteza de Heisenberg). O princípio da razão suficiente não precisa ser falso para que a conclusão do argumento seja menos do que certa; ele só precisa estar sujeito à dúvida, e, assim como a existência do mundo externo, ele pode estar. A dúvida radical de Descartes não é tão radical como ele parece acreditar.

Em segundo lugar, esses dois argumentos exigem que a ideia de Deus seja clara e precisa. Seria este o caso da noção de Deus como “uma substância que é infinita [eterna, imutável], independente, onisciente, onipotente e pela qual eu mesmo e tudo o mais, se algo mais existe, foi criado”? Se ela não é clara e precisa (e pode ser que não é), isso a desqualifica como uma parte do argumento. Além disso, que é uma ideia *clara* e *precisa*? Até onde sei, a noção jamais foi esclarecida suficientemente. Isto é, a noção em si não parece ser clara e precisa. Minha ideia de um elefante cor de rosa ou unicórnio parece de fato mais clara e precisa do que a minha ideia de um ser tão complexo quanto necessário para esse argumento. Mas unicórnios e elefantes cor de rosa — até onde sei — não existem.

Em terceiro lugar, o argumento ontológico de Descartes na “Meditação V” parece ter surgido de forma inesperada. Ele não depende de nenhum dos argumentos nas quatro primeiras meditações. E o que ele extrai dele é que somente pode confiar em seu próprio raciocínio se Deus existe. Isso teria de incluir os argumentos fundacionais que ele dá para a certeza de sua própria existência.

John Cottingham está correto: “A importância de Deus no sistema cartesiano dificilmente pode ser demasiadamente enfatizada”.^[99] Ao partir de certo autoconhecimento, Descartes percebeu que não poderia sustentar sua filosofia unicamente na autocerteza de sua própria existência — isto é, na autonomia de sua razão humana. Deus precisava existir para que Descartes pudesse confiar em seu próprio raciocínio. Ao mesmo tempo, fazer a certeza da

existência de Deus repousar na certeza de Descartes em sua própria existência foi o primeiro passo para minar a confiança na razão humana. Porque se o argumento ou intuição inicial está errado, ou se ele produz um suporte muito fraco para levar sobre ele um argumento para a existência de Deus, a certeza da existência de Deus é minada e tem como resultado o ceticismo. Neste ponto, não se tem também argumento algum para a certeza da existência do mundo natural.

[\[100\]](#)

Parece assim que Descartes não tinha feito seu argumento para a existência de Deus. E com isso seguiu seu argumento para a certeza do conhecimento humano. Mas o problema é mais profundo do que isso. A própria noção de que *Penso; logo existo* evoca um argumento para a existência de um ego certo o suficiente para sustentar uma epistemologia que justifica a certeza do conhecimento é em si mesma suspeita. Vejamos por quê.

COGITO, ERGO SUM

Superficialmente, *Penso; logo existo* parece ser um argumento válido. Séculos antes, Agostinho o usou em seu diálogo sobre o livre-arbítrio e em seu manual sobre doutrina cristã.

AGOSTINHO: Diga-me, primeiramente, se você está absolutamente certo de que está vivo.

EVÓDIO: O que poderia ser mais certo do que isso?

AGOSTINHO: Então você pode distinguir entre estar vivo e saber que está vivo?

EVÓDIO: Eu sei que nada sabe que está vivo a menos que esteja de fato vivo. [\[101\]](#)

Isso, então, resolve a questão para Agostinho. Ele não examina apenas o que é que constitui o “Eu” que sabe que está vivo. Tampouco faz isso em seu manual sobre doutrina cristã:

É impossível que uma pessoa seja ignorante de estar viva, desde que se não está viva, é impossível ela ser ignorante; pois não só o conhecimento, mas também a ignorância, só pode ser um atributo do que é vivo. Mas, em verdade, pensam eles que por não reconhecerem que estão vivos evitam o erro, quando mesmo seu próprio erro prova que estão vivos, pois quem não está vivo não pode errar. Assim como, então, não é só verdade, mas certo, que estamos vivos, há muitas outras coisas tanto verdadeiras como certas; e Deus proíbe que se chame de sabedoria, e não o cúmulo da loucura, recusar assentimento a isso. [\[102\]](#)

A primeira parte do argumento de Agostinho parece bastante justa. Certamente se eu perguntar “Eu existo?”, eu existo. Mas eu ainda não sei quem ou o que sou. O que caracteriza o inquiridor? Tudo o que pode ser estabelecido pelo argumento tomado estritamente é que um inquiridor fez uma pergunta sobre a sua própria existência, cuja resposta deve ser sim. Este inquiridor poderia estar sonhando, em cujo caso tudo o mais que o inquiridor pudesse querer saber estaria em suspeita. O inquiridor poderia ser o único ser consciente em existência. O raciocínio do inquiridor poderia estar em todas as outras questões totalmente desconectado da realidade.

Descarte precisa estabelecer a habilidade do “Eu” (ego) de arrazoar a partir da autoconsciência certa para a existência daquilo que é diferente dele próprio — o mundo e Deus. Através da autorreflexão, Descartes observa que sua autoconsciência é caracterizada por ser *clara* e *precisa*. É isso, diz ele, que lhe dá a certeza intelectual que ele procura. Mas certamente, mesmo se sabemos o que é ter uma ideia clara e precisa (concessão que não me disponho a fazer), não há nenhuma razão em particular para pensar que é o que garante a existência daquilo que é tão claro e preciso. Descartes poderia responder que Deus não nos enganaria permitindo-nos ter uma ideia clara e precisa que não fosse condizente com a realidade, mas isso seria assumir o que Descartes está tentando provar — a existência de um Deus que não enganaria. O argumento seria circular.

John Cottingham coloca isso da seguinte forma:

Se a confiabilidade das percepções claras e precisas do intelecto depende do nosso conhecimento de Deus, como esse conhecimento pode ser estabelecido, em primeiro lugar? Se a resposta é que podemos provar a existência de Deus a partir de premissas que percebemos de forma clara e precisa, isso parece circular; pois a esta altura, como estaríamos autorizados a assumir que as nossas percepções claras e precisas são confiáveis? [\[103\]](#)

Parece não haver nenhuma forma de Descartes escapar dos confins solitários de um ego sem fronteiras e, portanto, sem nenhuma definição.

Nietzsche percebe isso e muito mais em sua crítica devastadora do *cogito* de Descartes.

Porque certa feita se acreditava na “alma” como se acredita na gramática e no sujeito gramatical: alguém disse: “Eu” é a condição, “penso” é o predicado e o condicionado — o pensamento é uma atividade para a qual é *preciso* imaginar um sujeito como causa. Depois se tentou, com tenacidade e astúcia admiráveis, sair desta rede — perguntando-se se o oposto é que não poderia ser o caso: “penso” a condição, “Eu” o condicionado; “Eu” neste caso [sou] apenas uma síntese *feita* pelo pensamento. [\[104\]](#)

Nietzsche frequentemente choca o intelecto. Ele faz isso aqui. O “Eu” é o agente da ativa, aquele que pensa? Ou o “Eu” é simplesmente produzido pelo pensamento? É somente o pensamento que existe? [\[105\]](#)

Se parece muito radical, muito estranho, pensar que poderia haver “pensamento” sem um “pensador”, atente a como percebemos que o pensamento acontece. Possa a mente pensar ou não sem uma linguagem, no momento em que detectamos um pensamento, a linguagem está envolvida. Sabemos que pensamos porque podemos colocar nossos pensamentos em palavras. As palavras que inserimos vêm com toda a bagagem de uma linguagem específica — com uma gramática e vocabulário específicos. Talvez quando eu digo “Penso”, estou dizendo isso numa linguagem (Português) que requer que um predicado (*penso*) tenha um sujeito (*Eu* ou *ela* ou *eles*). Quanto eu uso o latim, a palavra *cogito* traz com sua inflexão tanto o predicado como o sujeito. Em qualquer caso, se digo apenas a palavra *penso*, eu não disse nada. *Penso* não envolve em si nenhum sujeito. Mas é exatamente esse sujeito que estou tentando provar que existe. Talvez “Eu” seja apenas uma criação da linguagem; talvez o eu seja apenas uma construção linguística.

Os golpes de Nietzsche acertaram em cheio. A dúvida de Descartes não foi radical o suficiente. O “Eu” do *cogito* pode ser apenas o *cogito*, a coisa pensante (se é que precisa ser uma coisa) construída pelo pensamento. [\[106\]](#)

Mais importante para nós no início do século XXI é a visão expressa por alguns pós-modernistas. Considere primeiramente a proclamação de Richard Rorty que a linguagem (uma condição necessária do pensamento consciente) simplesmente acontece:

As orquídeas, quando chegou seu tempo, não eram menos maravilhosas por causa da pura contingência dessa condição necessária da sua existência. Analogamente, até onde sabemos, ou deveríamos nos importar, o uso metafórico de *ousia* por Aristóteles, o uso metafórico de *agape* por São Paulo e o uso metafórico de *gravitas* por Newton eram o resultado de alguns raios cósmicos esbarrando na estrutura fina de alguns neurônios cruciais em seus respectivos cérebros. Ou, mais plausivelmente, o resultado de alguns episódios estranhos na infância — por trauma idiossincrásico. Pouco importa como se fizera o truque. Os resultados eram maravilhosos. Nunca houve coisas assim antes. [\[107\]](#)

O pensamento não apenas acontece; é esse pensamento que cria o eu: “o eu humano é criado pelo uso de um vocabulário”. [\[108\]](#) Rorty atribui a noção a Nietzsche. Nietzsche, diz ele, via que o “autoconhecimento como autocriação, confrontando uma contingência, rastreando uma causa à origem, é idêntico ao processo de inventar uma nova linguagem — isto é, de imaginar novas metáforas”. [\[109\]](#)

Para Rorty, a criação do eu pela linguagem é libertadora. Livra as pessoas de mudarem a si mesmas e a sociedade. A fórmula é genial: mude a linguagem e você mudará o eu e a sociedade. De fato, “mudar linguagens e outras práticas sociais pode produzir seres humanos de um tipo que nunca antes existiu”. ^[110]

É como se Nietzsche fosse profético: alguns aprenderam a “conviver sem o pequeno ‘ele’ (que é tudo o que resta do pequeno, velho e honesto ego)”. ^[111] Nietzsche estava certo ao questionar o quanto é realizado pelo argumento *cogito*. Pode ser um pensamento; pode ser um pensador. Mas no que consiste esse pensador? “Que é o ‘Eu’?” ainda é uma questão penetrante. Se alguém parte do eu subjetivo, acaba perdendo qualquer razão para pensar que existe um eu subjetivo. O eu humano morreu.

REVELAÇÃO COMO A PRIMEIRA COISA

Talvez a objeção mais forte à minha argumentação de que a ontologia precede a epistemologia seja que eu esqueci que, como cristãos, nós não obtemos da autorreflexão humana, mas da revelação, nosso conhecimento acerca do que as primeiras coisas devem ser. Como seres humanos, somos finitos. Não podemos saber nada sobre Deus a menos que ele nos diga. Isso ele fez em pequena porção na ordem natural, mas principalmente nas Escrituras. A revelação — o dom do conhecimento acerca do qual mal teríamos algum conhecimento — deve necessariamente preceder o que entendemos como sendo Deus. Por isso ela deve vir primeiro.

De fato isso é verdade em termos de ordem do conhecimento. Recebemos o que é colocado diante de nós através da revelação geral de Deus no mundo e da revelação especial de Deus nas Escrituras. Mas numa cosmovisão a ordem do ser precede a ordem do saber. Antes que possa haver revelação, deve haver algo a ser revelado e algo ou alguém a revelá-lo. A revelação nunca pode vir primeiro, como se nós ou Deus dependêssemos dela. Ela sempre depende de Deus. ^[112]

É interessante ver como isso acaba sendo representado nas várias tentativas de construir uma teologia sistemática. João Calvino começa com o conhecimento de Deus e de nós mesmos; então rapidamente argumenta que é Deus quem imbuí todos com o conhecimento de sua existência, de modo que sem revelação especial todas as pessoas sabem da existência de Deus, embora tal

conhecimento seja inadequado e enganoso. As Escrituras são necessárias para um conhecimento apropriado de Deus. É Deus, contudo, o seu próprio foco. ^[113] Calvino, em outras palavras, acredita que cada ser humano tem um conceito de Deus. Em termos de cosmovisão, Calvino — embora comece com epistemologia — rapidamente muda o foco para a ontologia. É por causa de quem Deus é que cada pessoa primeiramente tem um conhecimento pré-teórico imediato da existência dele e de alguns de seus atributos e, então, se exposta às Escrituras, tem uma revelação especial que esclarecerá e corrigirá o seu entendimento. ^[114]

A teologia dos séculos XX e XXI, no entanto, está condicionada pelo ambiente basicamente hostil em que ela foi produzida e que procura contrapor. Muito desse ambiente é caracterizado pelo iluminismo que se seguiu rapidamente após o trabalho de Descartes e John Locke. Ambos tomaram seu ponto de partida de fundamentos epistemológicos ao invés dos ontológicos. Descartes, como vimos, colocou sua confiança na razão humana para encontrar a verdade e Locke confiava na capacidade da mente de ordenar e perceber com os sentidos. Nos dois casos, a autonomia da razão humana substituíu a confiança na revelação especial ou em qualquer autoridade humana antecedente como Platão ou Aristóteles, Agostinho ou Aquino. Como diz Peter Medawar, a noção da “*necessidade* da razão humana” lentamente deu lugar à “*suficiência* da razão humana”. ^[115] Desde então toda crença intelectualmente respeitável teria de passar pelo crivo da razão humana.

A teologia cristã do século XX em grande parte tem aceitado o desafio e tem buscado mostrar, em uma variedade de formas, como ela satisfaz essa noção de razoabilidade. Algumas teologias abandonam os distintivos cristãos tradicionais porque eles não estão à altura. Outras tentam mostrar como até mesmo as noções que parecem mais irracionais às pessoas modernas na verdade são racionais pelo critério da razão humana moderna.

Apologistas, por exemplo, frequentemente argumentam que a ressurreição de Jesus é a explicação mais racional das evidências que temos disponíveis nas narrativas dos Evangelhos, e que pode ser mostrado pela razão humana que essas narrativas são historicamente confiáveis. Há boas razões para os apologistas tomarem esse rumo como ponto de partida em um diálogo com incrédulos e, como prólogo para a doutrina de Deus, com crentes. Poucas pessoas pensantes hoje em dia haverão de reconhecer com facilidade a autoridade da Bíblia em qualquer assunto que seja, sem falar nas questões-chave da fé cristã. Mas a apologética não é o fundamento da teologia nem da fé cristã em geral. ^[116] É, antes, a disciplina teológica e filosófica pela qual se mostra como o entendimento cristão de Deus e do mundo é a melhor explicação que

temos para o que experimentamos como seres humanos vivendo em um mundo complexo.

Em todo caso, cosmovisão cristã não é a mesma coisa que teologia cristã. Ambas lidam com as mesmas questões, ou similares. A cosmovisão inclui uma consciência de dimensão pré-teórica. A teologia normalmente assume essa dimensão em vez de inquirir a natureza de suas pressuposições.

PRIMEIRO A HERMENÊUTICA

Por fim, retornarmos à adição de David Naugle à análise de cosmovisão descrita no capítulo anterior. Cosmovisão, diz ele, “é um sistema semiótico de sinais narrativos que tem influência significativa nas atividades humanas fundamentais do raciocínio, da interpretação e do conhecimento”. ^[117] No mundo pós-moderno do início do século XXI, esperaríamos que essa abordagem fosse alçada ao reino da ontologia. Facilmente imaginariamos que uma cosmovisão poderia ser definida primariamente em relação à semiótica ou hermenêutica. Se isso acontecesse, a ontologia desmoronaria em hermenêutica.

“O que sustenta o mundo?”, pergunta o filho. O pai pós-moderno responderia: “O significado sustenta o mundo, filho, apenas o significado. É tudo interpretação. Venha, vamos interpretar”.

Então, capturados pela linguagem não inventada pelo pai ou pelo filho, ambos se tornariam vítimas da própria linguagem. De fato, nas palavras de Nietzsche, a verdade seria “um exército móvel de metáforas”. ^[118] O mundo então giraria num espaço linguístico, onde “a terra seria desacorrentada do sol” e “se dispersaria pelo nada infinito”. ^[119] O mundo não se penduraria tanto no espaço como na linguagem desconstruída.

Claro, se o pai e o filho fossem “poetas fortes” capazes de controlar a linguagem que as pessoas usam, seu uso linguístico se tornaria a definição da realidade. ^[120] Não haveria forma de testar se a linguagem deles é compatível com a realidade não linguística. Com diz Foucault, “A ‘verdade’ deve ser entendida como um sistema de procedimentos ordenados para a produção, regulação, distribuição, circulação e operação de declarações”. ^[121] As locuções deles seriam meramente “pseudointerpretações de uma realidade última revestidas de um poderoso traje linguístico”. ^[122]

O que conta desfavoravelmente de colocar o significado em primeiro lugar é a noção de senso comum de que *algo deve existir* antes que possa existir

significado. Certamente uma cosmovisão pode ser “expressa em um sistema semiótico de sinais narrativos”. Mas ela tem de ser outra coisa primeiro; ela não é criada pelos sinais pelos quais é compreendida. As próprias categorias pré-teóricas parecem ser universais: *ser* e *não ser* (*é* e *não é*) são fundamentais e carregam valor de verdade; isto é, rotulam algo que não é apenas linguístico.

Recordo-me de um rabino alguns anos atrás que tentava ajudar um pequeno grupo de professores evangélicos a entender o que os judeus querem dizer com “a terra”. Ele disse, parafraseando: “A terra não é definida por uma linha geopolítica em um mapa. Ela é uma coisa material”. Ele se inclinou como se fosse tomar um punhado de poeira, mas estávamos numa sinagoga e ele se levantou com as mãos vazias.

O mundo tem substancialidade. Sim, ele é um sinal também. Os evangélicos perderam grande parte da riqueza da cosmovisão bíblica quando descartaram a teologia sacramental como medieval e equivocada. Foram necessários escritores como C. S. Lewis para nos fazer reconsiderar as suas riquezas. Em *The Great Divorce* [*O Grande Divórcio*], o céu é mais substancial que a terra; o inferno, menos substancial. ^[123] Penso que Lewis captou a ideia.

Não quero perder a substancialidade de Deus por ter nossa visão dele como um conjunto de sinais. Moisés perguntou a Deus: “Rogo-te que me mostres a tua glória”. Moisés ainda não estava pronto para isso, e tampouco estamos nós. Mas o Logos encarnou-se na terra. Ele mantém seu corpo no céu (o que quer que isso signifique).

Naugle dá um exemplo de leitura da vida e morte de Jesus em termos de sinais:

É bastante provável que a hostilidade dirigida a Jesus e uma razão primária para a sua crucificação era que durante seu ministério ele direta ou indiretamente atacava os símbolos sagrados da cosmovisão judaica do Segundo Templo. Na verdade, o sistema semiótico de seu próprio ministério era extraordinariamente provocativo, e Jesus virtualmente reorganizou toda a tradição teológica judaica pela proclamação que fez dos mistérios do reino de Deus. ^[124]

Sim, pode-se muito bem compreender as ações de Jesus dessa maneira. Mas não eram os símbolos que estavam em jogo. Era a realidade que os símbolos representavam. Não era Deus, como ele realmente é, que estava sendo adorado. Assim, embora os cristãos reconheçam a natureza simbólica da realidade, também percebemos a substancialidade do que é representado. Um pós-moderno poderia responder: “É linguagem a perder de vista”. Mas um cristão não deveria responder assim.

CONCLUSÃO

Tomei um longo e tortuoso caminho para justificar a minha simples conclusão. Mas o ponto é importante. A ontologia deve preceder a epistemologia na formulação de uma cosmovisão. Do contrário estaremos baseando toda a nossa cosmovisão na estrutura frágil do ego humano, isto é, na autonomia da razão humana, o que de fato significa a autonomia do ego humano de cada pessoa ou o sentido de razão de cada comunidade. Agir assim é perigoso. A justificativa de nossa cosmovisão não deve ser a razão humana autônoma, ainda que a razão como representada pela tradição cristã. A prioridade bíblica do Ser — Deus como o Ser — seria em tal caso substituída pela epistemologia ou, mais precisamente, pela hermenêutica. Nestas condições, a cosmovisão cristã se tornaria não apenas moderna, mas pós-moderna.

Deixe-me apenas repetir o seguinte: a ontologia precede a epistemologia e a hermenêutica — e o que mais possa existir.

4. CARNE E OSSO: TEÓRICO E PRÉ-TEÓRICO

O homem é visivelmente feito para pensar. Aí reside sua dignidade e seu mérito; e todo o seu dever é pensar com acerto. 

Blaise Pascal, *Pensamentos*

Quando o garoto pergunta ao pai o que sustenta o mundo, já faz isso a partir de uma cosmovisão básica. Ele entende a ideia de levantar (contida em ‘sustentar’) e abaixar. Ele considera um modelo do sistema solar em que os corpos parecem pendurados no espaço.

Dentro da estrutura da cosmovisão do garoto, a pergunta é natural. Como ela é respondida, contudo, pode servir para alterar ou expandir as dimensões dessa cosmovisão. Tanto a cosmovisão por trás da pergunta do garoto como a cosmovisão mais detalhada implícita na resposta do pai estão profundamente envolvidas com a sociedade em que o garoto e o pai vivem. Todo o discurso deles está integrado em uma comunidade de cosmovisão.

Há pouca discussão sobre o papel que o contexto social desempenha na formação da cosmovisão de uma pessoa. Como poderia ser de outra forma? Criada em uma família hindu em Poona, na Índia, uma criança assumirá a cultura de sua situação de vida. Em grande parte, isso será feito inconscientemente. Milhares de minúsculos pensamentos e julgamentos passarão a ser propriedade íntima da criança em desenvolvimento. Se houver pouco contato com uma família fora da religião hindu, poderá haver rebelião contra alguns aspectos da sociedade, mas haverá poucas opções para um jovem adulto considerar. Se, por outro lado, a família hindu estiver vivendo em Downers Grove, Illinois, a criança em desenvolvimento será exposta a uma série de alternativas de vida, a um grupamento de crenças e não crenças conflitantes, a um pluralismo de influências. Culturas pluralistas fornecem muitas opções de cosmovisão. Ainda assim, alguns aspectos das cosmovisões são universais. Vamos lidar aqui com um deles — a natureza teórica, pré-teórica e pressuposicional das cosmovisões.

Da primeira elaboração da noção, os analistas têm concordado que as

cosmovisões não são primeiramente *teóricas*, mas *pré-teóricas (intuitivas)* e/ou *pressuposicionais*. Como diz Wilhelm Dilthey, “Toda cosmovisão é uma intuição”. ^[125] Isto é, suposições fundacionais são aquelas concepções que não podemos imaginar como não sendo características do mundo. São os pensamentos com os quais pensamos quando pensamos alguma coisa. David Naugle as chama de “impressões subterrâneas sobre o mundo concebidas por uma mente anestesiada, mas funcional” e de “‘substrato’ não examinado e infundado para toda inquirição e afirmação”. ^[126] Para o sociólogo Karl Mannheim, “cosmovisões são fenômenos virtualmente inconscientes, tendo surgido espontânea e involuntariamente. Como entidades profundamente informes e germinais, elas são assumidas por aqueles que as abraçam, e, contudo, são os motores primordiais no pensamento e na ação”. ^[127]

Não haveria ainda assim alguma diferença entre o que é representado por esses três termos? Será que tudo o que constitui uma cosmovisão está totalmente além de uma demonstração ou consideração cuidadosa? Isto é, será que tudo em uma cosmovisão deve ser tomado intuitivamente?

Como vimos, chegamos ao lugar onde não podemos mais dar razões fortes para as visões que sustentamos. Ficamos como o pai respondendo à pergunta do filho, “O que sustenta o mundo?”, e tudo que podemos fazer é dizer — ou gritar — “É elefante a perder de vista”. Como coloca Ludwig Wittgenstein, “Se eu tiver esgotado as justificativas, terei alcançado o alicerce e minha pá terá entortado. Então estarei inclinado a dizer: ‘É simplesmente o que eu faço’”. ^[128] Vemos que a realidade final é ou a ordem material do universo em si ou algo além dessa ordem material — algo ou alguém sobrenatural. Ainda que tenhamos uma razão, ou mesmo muitas razões, para escolher uma ou outra destas opções, nossa experiência no diálogo com os outros mostra-nos que não podemos *provar* a nossa cosmovisão sem sombra de dúvida. E embora possamos sustentar nossas pressuposições conscientemente e com uma confiança se aproximando da certeza, também sabemos que poderíamos estar errados. Afinal, mudamos de ideia antes. Não poderíamos fazê-lo novamente? Assim, nosso compromisso permanece ao menos em parte como uma questão de fé. Em resumo, nossa cosmovisão é em seu âmago pressuposicional.

Mas se a nossa cosmovisão é pressuposicional, ela também deve ser pré-teórica? Isto é, ela deve ser tão intuída ou tão levada em conta por nós que não podemos pensar de nenhuma outra forma? Penso que não. O totalmente pré-teórico é aquilo sem o qual não podemos pensar de forma alguma. O pressuposicional é aquilo que, para o qual embora sejamos capazes de dar razões, não podemos, estritamente falando, provar. ^[129] Não obstante, cremos nisso tão profundamente que nos comprometemos e vivemos de acordo com

isso. Não podemos agir diferente, pois precisamos disso para dar à nossa vida significado suficiente para seguirmos adiante. ^[130] Finalmente, o *teórico* é aquilo que surge da atividade consciente da mente.

PRÉ-TEÓRICO

Examinaremos primeiro o totalmente pré-teórico. Que noções são tão básicas e tão parte de nosso equipamento mental que, se de fato pensamos, somos forçados a usá-las? Aristóteles listou dez dessas categorias; entre elas estão a substância, qualidade, quantidade, relação, lugar e tempo, e todas me parecem se encaixar nesse critério. ^[131] Descartes considerava a noção da verdade em si como pré-teórica, muito embora pudesse dar a ela uma definição teórica como “a conformidade do pensamento com o seu objeto.” ^[132] É difícil imaginar como poderíamos sequer começar a pensar sem implicitamente usar — não pensar sobre, mas usar — algumas dessas categorias.

Dois antropólogos culturais modernos expandem a lista de Aristóteles. Michael Kearney chama as categorias de “o eu [*self*] e o outro, relacionamento, classificação, causalidade, espaço e tempo”. ^[133] Robert Redfield lista o eu [*self*] (dividido em eu e mim) e o outro (dividido em humano e não humano). O ser humano é por sua vez dividido em jovem e velho, macho e fêmea, nós e eles; o não humano é dividido em Deus e a natureza. Finalmente, o que Redfield chama de a “cosmovisão de qualquer pessoa” inclui espaço e tempo, nascimento e morte. ^[134] Meu palpite é que há muito mais desses conceitos pré-teóricos a incluir; por exemplo, significado, obrigação moral, identidade e contradição.

Em resumo, o pré-teórico consiste daquelas noções e recognições dos relacionamentos entre noções que precedem qualquer pensamento. O pré-teórico é aquilo com que pensamos e não no que pensamos.

Considere mais uma vez a primeira pergunta do garoto: “O que sustenta o mundo?”. Já é assumida uma diferença entre seu *eu* e o *outro* de seu pai, a existência *substancial* (*ser* como oposto de *não ser*) do mundo em *tempo* e *lugar*. Esses conceitos não são questionados. O que está em questão é seu relacionamento específico, não a noção de relacionamento em si. O que é totalmente pré-teórico é o contexto intelectual onde a pergunta do garoto faz sentido.

PRESSUPOSICIONAL

Cosmovisões, portanto, incluem o pré-teórico em seu caráter básico. Entretanto, existem algumas noções que são difíceis de serem colocadas exclusivamente nessas categorias pré-teóricas. A principal delas é a noção de Deus. *Deus* é um conceito pré-teórico inato ou ele deriva da reflexão mental ou implantação psicológica ou social?

Sigmund Freud tomaria certamente a última visão. Para Freud, Deus não existe. A ideia, portanto, não poderia ser inata, como resultado de seres humanos serem feitos à imagem de Deus ou de seu recebimento de alguma revelação divina de Deus. A noção de Deus, em vez disso, deriva da necessidade humana de consolo em um mundo hostil. É uma invenção humana. De fato, todas as doutrinas religiosas são ilusões, resultado da satisfação do desejo. [\[135\]](#)

Isso não significa, claro, que a forma como alguém adquire a noção de Deus é teórica. A ideia pode muito bem ser pré-teórica no sentido de que foi adquirida inconscientemente. Ideias religiosas têm “origens psíquicas”: “Aqueles que são dadas como ensinamentos não são precipitados da experiência ou resultados finais do pensamento: são ilusões, satisfações dos desejos mais antigos, fortes e urgentes da humanidade. O segredo de sua força reside na força desses desejos.” [\[136\]](#)

Mas ao contrário da noção de espaço ou tempo ou ser, Deus não é uma concepção que precisamos ter antes de pensarmos sobre ele. A ideia de Deus é mais como a ideia de um rei. Podemos aprender sobre reis sem termos qualquer preconcepção do que é um rei. Assim, aprendemos sobre Deus a partir de nosso contexto social. Como diz Freud, “Pense no contraste deprimente entre a inteligência radiante de uma criança saudável e os poderes intelectuais débeis do adulto médio. Acho que levaria um tempo considerável até que uma criança que não tivesse sido influenciada começasse a se preocupar com coisas de outro mundo”. [\[137\]](#)

Tomás de Aquino e João Calvino, por outro lado, tomaram a noção de Deus como uma percepção direta da existência de Deus, uma noção não mediada pela sociedade ou por necessidades psicológicas. Aquino diz: “Saber que Deus existe é algo que, de uma forma geral e confusa, encontra-se implantado em nós por natureza.” [\[138\]](#) Calvino vai além. Diz que todos têm um *sensus divinitatis*, um senso de divindade:

Está fora de discussão que é inerente à mente humana, certamente por instinto natural, algum sentimento da divindade. A fim de que ninguém recorra ao pretexto da ignorância,

Deus inculca em todos uma certa compreensão de sua deidade, da qual, renovando com frequência a memória, instila de tempos em tempos novas gotas, para que, quando todos, sem exceção, entenderem que há um Deus e são sua obra, sejam condenados, por seu próprio testemunho, por não o cultuarem e não consagrarem a própria vida à vontade d'Ele". [\[139\]](#)

Note que a mente humana não compreende Deus apenas como Ser abstrato, mas também como Criador. Isso parece incluir também a personalidade. Se a noção de um Deus é pré-teórica ou não, é em si uma questão de cosmovisão. Alvin Plantinga é útil aqui: “O *sensus divinitatis* é uma disposição ou conjunto de disposições para formar crenças teístas em várias circunstâncias, em resposta ao tipo de condições ou estímulos que deflagram a operação deste senso de divindade.” [\[140\]](#) Então, deflagrada por um céu estrelado, uma montanha magnífica, um senso de culpa ou por qualquer série de outros estímulos naturais, surge a crença. Plantinga diz: “Simplesmente me vejo com a crença em Deus”. [\[141\]](#) Esse senso não é tanto a conclusão de um argumento como uma compreensão intuitiva de uma ideia ou de um ser que simplesmente vem à mente. Neste sentido, a crença em Deus é como nossa crença que dois mais dois é igual a quatro. Nós apenas “vemos” que é assim. [\[142\]](#)

Para um calvinista, e talvez também para outros cristãos, isso é um conceito pré-teórico; para um naturalista consistente, não é e não pode sê-lo.

Mas isto levanta uma pergunta interessante. Se o calvinista está certo, o naturalista já teve, pelo menos em algum momento, uma compreensão intuitiva da existência de Deus. O calvinista usaria como autoridade para isso Romanos 1.18-20 (NVI):

Portanto, a ira de Deus é revelada do céu contra toda impiedade e injustiça dos homens que suprimem a verdade pela injustiça, pois o que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou. Pois desde a criação do mundo os atributos invisíveis de Deus, seu eterno poder e sua natureza divina, têm sido vistos claramente, sendo compreendidos por meio das coisas criadas.

Se, por exemplo, Freud já não intuísse a existência de Deus, ou já não concluísse a existência de Deus a partir de suas observações do mundo à sua volta, isso seria porque ele teria suprimido a verdade por sua própria injustiça. De acordo com a cosmovisão calvinista, então, Freud pode pressupor a realidade final como sendo o mundo material, pode até mesmo dar razões para essa pressuposição, mas está errado e é responsável por estar errado. Ele poderia e teria sabido mais.

Calvino diria que a resposta óbvia do pai à pergunta de seu filho sobre o

que sustenta o mundo é Deus. Não é um “acéfalo”, pois há razões para a intuição — a existência do mundo à nossa volta. Mas a confiança nesse conhecimento da existência de Deus vai além de qualquer argumento. Ela está baseada na capacidade humana dada por Deus de sentir a existência de Deus diretamente. A falha de Freud de sentir a existência de Deus não se deve tanto à falha intelectual de Freud, mas à sua falha moral. A verdade está aí, não apenas à frente de Freud (como fenômeno do mundo), mas nele (como *sensus divinitatis*). Como disse Pascal de maneira tão intrigante, “O coração tem razões que a própria razão desconhece”. ^[143]

Freud o naturalista, por outro lado, atribui a crença em Deus a uma necessidade psicológica de Deus. É algo de que pessoas inteligentes — como Freud — devem aprender a abrir mão. “O trabalho científico é o único caminho que pode nos levar a um conhecimento da realidade fora de nós mesmos”. ^[144] A razão por que Calvino acreditava em Deus, diria Freud, é que ele não foi capaz de usar sua inteligência, e sucumbiu a seu sentimento de insuficiência. Ele imaginou o que não existe, mas satisfaz sua carência interior.

O conflito se reduz a isto: ou os seres humanos são feitos à imagem de um Deus com pelo menos algumas características humanas (Calvino), ou Deus é feito à imagem dos seres humanos (Freud). Os argumentos para ambas as visões dependem da mesma informação. A pergunta é: quem é a origem de quem — Deus é a origem dos seres humanos ou os seres humanos são a origem do conceito de Deus?

Se o caso fosse realmente tão simples, o que orienta a nossa vida — a fé em Deus ou a fé em nós mesmos — seria apenas uma questão de sorteio. Se nenhuma das posições pode refutar os argumentos da posição contrária e justificar a sua própria visão, os fideístas radicais estão certos. A pessoa é reduzida à escolha cega levando à fé cega. ^[145] A esta altura do argumento, todavia, não devemos ceder o caso aos fideístas radicais. Pode muito bem ser que o argumento contra Freud e outros como ele seja muito forte e que o argumento para a existência de Deus seja feito com considerável rigor e justificativa. ^[146] Mas a questão ilustra o papel que as pressuposições têm nos dois argumentos e em orientar as cosmovisões. (Essa questão é levantada novamente no capítulo seis).

Há outra forma de considerar a natureza pressuposicional do conceito de Deus. Tome a primeira pressuposição que identifiquei no livro *O Universo ao lado* como a resposta da cosmovisão cristã à pergunta: Qual é a realidade primordial — o realmente real? A resposta cristã é Deus. E quem é Deus?

Deus é um ser infinito e pessoal (triúno), transcendente e imanente, onisciente, soberano e

bom que criou o universo. ^[147]

À exceção da palavra de abertura, nada dessa resposta é pré-teórico. É, antes, uma predicação complexa sobre o caráter do “realmente real”. É, em outras palavras, uma declaração sobre o ser em si. Deus é o realmente real. Deus é o ser em si. Mas o que é o ser? Isto é, o que significa dizer que Deus é o ser? A parte pré-teórica desta proposição é o conceito do ser em si, ou seja, a reconhecimento inata da diferença entre o que é e o que não é. Não conhecemos o ser ao pensar no que o ser realmente é, mas ao pré-teoricamente compreender a noção. ^[148] Intuitivamente sabemos a diferença entre aquilo que é e aquilo que não é. Não existe ideia mais primária. Podemos dizer que por “ser” nos referimos a “aquilo que é”, ou “existencialidade”, mas a menos que já tenhamos compreendido o conceito, essas reformulações não significam mais do que a palavra *ser* já significa.

Assim, todo pensamento sobre qualquer ser específico — nós mesmos, o mundo à nossa volta, Deus ou deuses — está fundamentado em um dado pré-teórico, um conceito que obtemos ou não. Mas esse conceito é tão fundamental que não seria possível a qualquer ser humano normal não tê-lo. Não se precisa ser particularmente inteligente. As pessoas mais tolas que desenvolvem diálogos significativos já compreendem a distinção entre ser e não ser. Elas podem não ser capazes de articular a noção, mas tudo o que dizem implica a distinção.

Em suma, pode ser que o que é verdadeiramente pré-teórico não é a ideia de Deus, mas o conceito de ser. Isto é, o conceito de Deus pode não ser suficientemente primitivo para ser pré-teórico. Ele pode não necessariamente transmitir conteúdo definidor — pessoal ou impessoal, Criador ou emanador do resto da realidade, uma ou muitas.

Se o apóstolo Paulo ponderasse essa questão, baseado no que disse em Romanos 1.18-20, o que ele diria? “Eterno poder e natureza divina”: são os atributos de Deus que Paulo cita e que todos conhecem. Certamente é o Deus cristão — e não Alá ou Brahma — que Calvino diz conhecermos por nosso *sensus divinitatis*.

No entanto, talvez o apóstolo não tencione incluir tantas características como implica Calvino. Calvino sustenta que Deus como Artífice é intuído, mas ele sustentaria que o *sensus divinitatis* nos dá acesso a todas as características tradicionais do Deus teísta (infinito e pessoal [triúno], transcendente e imanente, onisciente, soberano e bom)? À exceção de *bom*, estes são todos termos teóricos; sua aplicação para o conceito de Deus pode certamente ser vista como pressuposicional, mas são eles também pré-teóricos? Quanto conteúdo teórico está contido em “eterno poder” e “natureza divina”? Se Paulo está correto, o pré-

teórico inclui algum conteúdo teórico? Confesso que não sei as respostas para estas perguntas. Ao invés de especular, como cristão me contento em deixá-las sem respostas, ao menos para o momento. ^[149]

A existência de Deus é, claro, fundamental para a análise de cosmovisão. Mas e quanto às outras questões-chave da cosmovisão? Algumas questões fazem os batimentos de nosso coração se acelerar, nossa testa suar, nossa psique ferver, nosso espírito ou alma ou eu ou o âmago de nosso ser — o que quer que *me* constitua — sucumbir. Se não foram tratadas, elas podem nos levar não só ao pânico, mas a um hospício. Considere o problema do mal e do sofrimento. Por que ele é tão abundante no mundo? Por que meus amigos sofrem? E pior, por que também eu? Mas a mais problemática dessas questões é a morte. O que acontece a uma pessoa quando morre? Eu não posso crer que viverei para sempre. A morte é certa. Então, o que acontecerá comigo?

Tenho certeza de que algo acontecerá comigo na morte. Posso fantasiar que não irei morrer, que continuarei a viver como tenho vivido pelos poucos ou muitos anos desde o meu nascimento, mas não posso ter certeza de qual das várias opções será o meu destino. Se havierei de enterrar esse assunto com algum tipo de resposta, não será — assim me parece — porque a resposta é tão certa que não possa fazer nada mais que aceitá-la. Não estou dizendo que não tenho ou não posso ter alguma confiança (Lesslie Newbigin chamaria isso de “confiança apropriada”) em uma resposta específica, digamos, na reencarnação, ressurreição, extinção ou transformação para outro estado do ser. ^[150] Quero dizer que nenhuma dessas possibilidades está de algum modo tão próximo da certeza do simples fato que deixarei de viver em minha presente forma corpórea.

Sugiro, portanto, que alguns aspectos de uma cosmovisão são pressuposicionais sem serem pré-teóricos. Isto é, dentro da cosmovisão cristã reside a noção de que na morte cada ser humano continuará existindo, finalmente sendo ressuscitado quer para uma vida bem-aventurada com Deus e seu povo, quer para uma existência continuamente infeliz separada para sempre de Deus e de tudo que traz alegria. Alguns cristãos provavelmente poderiam dar pequenas razões conscientes para se acreditar nisso (talvez sejam crianças e tenham extraído isso de casa ou da igreja), alguns poderiam dar uma série de razões que consideram satisfatórias, e alguns poderiam dar justificativas sofisticadas para sua crença. Mas em última análise, o conceito cristão específico de vida após a morte, não importa quão simples ou complexo, é uma *crença* sustentada na *fé*. Mas, é claro, o mesmo é verdade dos naturalistas que acreditam que toda existência pessoal termina na morte. Existe, entre os naturalistas que acreditam na extinção na morte, a mesma mistura de pessoas — algumas com nenhuma razão consciente, algumas com algumas, algumas com muitas.

Em suma, o conceito da morte em si é pré-teórico — um dado. Mas o caráter particular da morte não. Numa analogia sugerida pelo antropólogo cultural Michael Kearney, toda cosmovisão tem tanto ossos como carne. [\[151\]](#) Posso sugerir que os ossos são pré-teóricos e a carne é pressuposicional.

FUNDAMENTOS DO FUNDACIONAL

Herman Dooyeweerd dá uma guinada peculiarmente teológica na natureza pressuposicional das cosmovisões ao insistir que na raiz há somente duas cosmovisões fundamentais: aquela originada a partir de um motivo-base (*grondmotief*) de pessoas convertidas por Deus e todas as demais originadas a partir de um motivo-base de pessoas ainda cativas pelo pecado. [\[152\]](#) Ao fazer isso, ele parece estar dando um fundamento até mesmo para as noções pré-teóricas que tenho identificado, isto é, uma espécie de subfundamento ao que tenho chamado de fundamento. Ele situa a origem da cognição humana no âmago central de cada pessoa. Se alguém é convertido, toda a sua cosmovisão, em cada nível, será radicalmente diferente da cosmovisão de quem não é convertido. Escreve Dooyeweerd:

[Uma cosmovisão] requer o compromisso religioso de nossa individualidade. Ela tem sua própria atitude de pensamento. ...Sua visão da totalidade não é *teórica*, mas em vez disso *pré-teórica*. Ela não concebe a realidade em seus aspectos modais abstraídos do significado, mas sim em estruturas típicas da individualidade que não são analisadas de forma teórica. [\[153\]](#)

Dooyeweerd não é fácil de entender. Até onde posso decifrar, ele está dizendo que o relacionamento de um crente redimido e regenerado com Deus está na origem de sua cosmovisão. [\[154\]](#) O convertido tem uma cosmovisão cristã; o não convertido não pode sequer começar a compreender o que essa cosmovisão deve ser. Para ver a partir de uma perspectiva cristã, a pessoa precisa ser cristã. Em alguns estudiosos reformados, isso tem reforçado, se não levado a, uma rejeição de qualquer apologética racional para a fé cristã. O não convertido de forma alguma pode compreender a força de um argumento para o cristianismo. O evangelho, portanto, deve ser apenas proclamado, não defendido.

O que me interessa aqui, no entanto, é a localização de Dooyeweerd da fonte das cosmovisões no âmago espiritual *pré-teórico* de cada ser humano. Tenho percebido que poucos analistas de cosmovisão consideram que a posição

de Dooyeweerd representa a realidade. ^[155] A principal razão para isso, a meu ver, é que existe uma sobreposição tão grande entre como cristãos e não cristãos veem a realidade que a antítese radical de Dooyeweerd entre a cosmovisão cristã e todas as demais parece não descrever a realidade. Tanto cristãos como não cristãos veem um ônibus descendo a rua, e ambos saem do caminho. Ambos têm um senso de certo e errado, que frequentemente apontam ao mesmo julgamento. Ademais, para alguns convertidos, a razão humana e o argumento racional desempenham um papel importante nos seus diálogos. C. S. Lewis é um exemplo típico. ^[156]

Há, no entanto, um paralelo curioso com a noção de motivo-base de Dooyeweerd. Kierkegaard num antigo trabalho descreve uma experiência de conversão que leva à formação de uma “visão de vida”: ^[157]

Se agora perguntarmos como uma visão de vida surge, respondemos que para aquele que não permite que a sua vida seja malograda, mas tenta na medida do possível equilibrar os eventos individuais na vida — que para tal pessoa deve necessariamente chegar um momento de iluminação incomum sobre a vida, sem necessidade de a pessoa em qualquer sentido ter compreendido todos os possíveis pormenores para o entendimento subsequente daquilo que até então ela tem [venha a ter] a chave: Ora, deve chegar o momento em que... a vida é entendida de trás para frente através da Ideia. ^[158]

Em outras palavras, a conversão — “um momento *kairos* na experiência de alguém” ^[159] — precede a formação de uma cosmovisão, que se compreende retrospectivamente. Ela é descoberta pela reflexão, não produzida pela imaginação ou pensamento racional. Em trabalhos posteriores, Kierkegaard amplia essa noção, vendo, por exemplo, a visão de vida religiosa como incorporando e redimindo os modos estético e ético. ^[160]

UMA PERSPECTIVA ONTOLÓGICA

Todas as ponderações acima se concentram em questões epistemológicas. E se dermos um passo para trás e nos lembrarmos de que é a ontologia que precede a epistemologia? Antes que algo possa ser corretamente teórico, pré-teórico ou pressuposicional, aquilo que o constitui deve existir. Isto é, se o teórico, pré-teórico e pressuposicional representam a realidade mais ou menos precisamente, essa realidade deve existir para ser representada. De uma perspectiva ontológica realista, o objeto do conhecimento controla a forma como o conhecimento do objeto poderá ser apreendido.

Os objetos materiais se apresentam para nós em sua materialidade, e se os conhecemos, conhecemo-los em relação ao que são. Um ônibus urbano é conhecido como um ônibus urbano porque é um ônibus urbano. Se eu estiver no meio de uma rua movimentada, vou querer conhecer esse ônibus por aquilo que ele é. O ônibus pode não ter nenhuma intenção de se fazer conhecido a mim, mas isso acontece devido à sua própria natureza como um objeto material específico. Deus também se apresenta a nós como ele é, mas ao contrário de um objeto material, quando Deus se apresenta a nós, o faz intencionalmente e do modo deseja. Isto é, Deus está no controle total do que as suas criaturas serão capazes de saber e do que irão saber sobre ele. Ele revela. Nós percebemos. Ele dá. Nós recebemos.

Vendo desta forma, o foco não está no papel da experiência humana em apreender Deus nem em nossa compreensão sobre o conhecimento de Deus nem em nossa busca por Deus. Deus já está aí. O foco está em recebermos dele o dom do conhecimento de sua presença constante, imanente. As Escrituras nos dão inúmeros exemplos da presença de Deus na forma de revelação. Como resume a abertura do livro de Hebreus, “Havendo Deus antigamente falado muitas vezes, e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, a nós falou-nos nestes últimos dias pelo Filho, a quem constituiu herdeiro de tudo, por quem fez também o mundo.” (Hb 1.1-2).

A conexão entre a cosmovisão de uma pessoa e suas experiências religiosas pode muito bem ser perdida para sempre no mistério da transcendência em si. A partir de nosso ponto de vista finito, o infinito é impenetrável. O infinito, se for pessoal, pode se revelar a nós; nunca podemos descobrir seu caráter por conta própria. Dentro do entendimento cristão, o pré-teórico — seja ele as categorias de nosso pensamento (como *substância*, *ser*, *eu*) ou a nossa intuição de Deus — estará sempre além da análise. Podemos aprender sobre o pré-teórico a partir das Escrituras, mas será porque Deus revelou o que ele quis revelar. A especulação — nosso único outro recurso — será quase certamente enganosa, como era para Freud.

Concluo esta reflexão sobre o pré-teórico, pressuposicional e intuitivo, assim, observando que todos esses três são característicos das cosmovisões; eles se sobrepõem e nem sempre podem ser distinguidos; e formam a base de nosso pensamento teórico e influenciam profundamente a nossa ação prática.

5: SISTEMA RACIONAL, MODO DE VIDA E ESTÓRIA-MESTRE

A tradição cristã da racionalidade não toma como seu ponto de partida quaisquer verdades supostamente autoevidentes. Seu ponto de partida são eventos em que Deus se fez conhecido aos homens e mulheres em circunstâncias específicas — a Abraão e Moisés, à longa sucessão de profetas e aos primeiros apóstolos e testemunhas que viram, ouviram e tocaram o Verbo de Deus, Jesus de Nazaré.

Lesslie Newbigin, O evangelho numa sociedade pluralista

Este livro começou com uma estória, uma estória que levou a uma série de perguntas e respostas. A estória em si foi então significativamente se afastando de nossa atenção e passamos a focar as perguntas e suas respostas. Em outras palavras, a discussão se deu até aqui como se cosmovisão fosse um conjunto de proposições ou crenças que servem como respostas a um conjunto sistemático de perguntas. É certamente como eu entendia a noção de cosmovisão enquanto escrevia *O Universo ao Lado*. Ainda acredito que esta é uma forma útil de definir o conceito, mas me conscientizei de que essa noção enfatiza demasiadamente a natureza sistemática das cosmovisões e omite alguns outros importantes aspectos. Então, o que é inadequado? E o que está faltando? São estes os assuntos deste capítulo.

Primeiro, até que ponto uma cosmovisão é um conjunto sistemático de proposições? Segundo, se cosmovisão é o que representa as respostas a um conjunto de perguntas, quais são as perguntas? Terceiro, se ela é outra coisa ou é algo mais, o que é? Poderia ser ela um modo de vida, ou quem sabe uma estória-mestre dentro da qual vemos nossas vidas se encaixarem?

UM CONJUNTO SISTEMÁTICO DE PROPOSIÇÕES

Uma expressão clara da noção de cosmovisão é a de Sigmund Freud, que equivale *cosmovisão* a uma filosofia de vida completa, fixa, sistemática,

virtualmente certa:

Em minha opinião... *Weltanschauung* é uma construção intelectual que resolve todos os problemas da existência de maneira uniforme com base em uma hipótese primordial, que, por conseguinte, não deixa perguntas sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar permanente. ^[161]

Com base nesta definição, a psicanálise não é uma cosmovisão, mas em vez disso depende da cosmovisão da ciência moderna, que afirma que “não existe nenhuma fonte de conhecimento do universo além do trabalho intelectual sobre observações meticulosamente examinadas — em outras palavras, o que chamamos pesquisa — nenhum conhecimento derivando da revelação, intuição ou adivinhação”. ^[162] O próprio Freud não tinha interesse em formular uma cosmovisão específica. Ele se contentava com o que hoje é chamado *cientificismo*, a noção que a ciência materialista (naturalista) pode responder a todas as perguntas que podem ser respondidas e que estas são as únicas perguntas que precisam ser respondidas.

A construção das cosmovisões em si, diz Freud, pode ser “deixada para os filósofos, que confessadamente acham impossível fazer sua jornada pela vida sem um Baedeker [guia de viagens] do tipo que lhes dá informações sobre todos os assuntos”. ^[163] A ironia em Freud prontamente adotar seu cientificismo na forma de cosmovisão e ao mesmo tempo ridicularizar aqueles que examinam cuidadosamente esta e as demais cosmovisões é algo que lhe escapa totalmente. E assim também, estivesse Freud vivo para ver, a ironia na avaliação atual da precisão das teorias psicanalíticas de Freud. Pois, como diz o historiador intelectual Peter Watson, “O freudismo nunca achou suporte empírico inequívoco, e a própria ideia de inconsciente sistemático e a divisão tripartite da mente em id, ego e superego tem parecido cada vez mais forçada... [Em suma], a classe intelectual dominante de nosso século estava, em sua maior parte, equivocada”. ^[164] Até o cientificismo condena agora a psicanálise.

Embora existam outros que pensam cosmovisão como um sistema completo ou uma “teoria de tudo”, ^[165] esta noção não é o ponto central do presente livro. Uma cosmovisão não precisa ser consciente nem basicamente consistente. Não precisa responder a toda pergunta que possa ser levantada, apenas àquelas relevantes à situação de vida de cada pessoa. Em *O Universo ao Lado* identifico uma série de cosmovisões até certo ponto consistentes — teísmo cristão, naturalismo, panteísmo, por exemplo — mas são tipos ideais esboçados para propósitos heurísticos e não porque alguém, incluindo eu mesmo, sustenta de forma precisa a cosmovisão assim como descrita. A

cosmovisão de cada pessoa é um pouco diferente da cosmovisão das outras; além disso, as cosmovisões podem mudar sutilmente e inconscientemente ao longo dos anos. Mesmo assim, todo mundo tem uma cosmovisão.

Se a definição de Freud prevalecesse, teríamos de achar outro termo para o conceito de que um grande número de analistas de cosmovisão está falando. No entanto, a concepção de Freud merece menção. Ela ilustra uma tese importante tanto de Naugle como do presente livro: o conceito de cosmovisão é cosmovisão dependente. A cosmovisão do cientificismo se encaixa bem na concepção freudiana de cosmovisão.

Ainda assim, existe uma conexão entre a concepção de Freud e aquela predominante neste livro. Freud diz: “Uma cosmovisão não deixa perguntas sem respostas”. Eu digo que cada cosmovisão responderá a algumas perguntas bem básicas, amiúde com total autoconfiança, por vezes com grande reticência. Mas quais são as perguntas certas? Quais são aquelas que uma cosmovisão deve abordar de alguma forma?

AS PERGUNTAS CERTAS

Alguns analistas definem cosmovisões em relação a uma série de perguntas. Às vezes essas perguntas são dadas como se fossem apenas ilustrativas, como se outras pudessem ou deveriam ser acrescentadas. Em *O Universo ao Lado* tentei listar a maior parte das perguntas principais, se não todas. Depois de ver outras listas, entretanto, tenho-me perguntado se fui bem-sucedido ou se deixei de elencar alguma delas.

Listei minhas próprias perguntas antes, mas para referência, aqui estão elas novamente:

1. Qual é a realidade primordial — o realmente real?
2. Qual é a natureza da realidade externa, isto é, do mundo à nossa volta?
3. Que é um ser humano?
4. O que acontece às pessoas quando morrem?
5. Por que é possível conhecer de fato alguma coisa?
6. Como sabemos o que é certo e o que é errado?
7. Qual é o significado da história humana?

As quatro primeiras perguntas são ontológicas; a pergunta 5 é epistemológica; a pergunta 6 é ética; e a pergunta 7 é um retorno à ontologia. Naquela vez estas perguntas eram tão amplas e inclusivas quanto possível. Elas tentavam chegar aos fundamentos de todos os nossos pensamentos e ações humanas — com uma exceção.

Como professor de literatura inglesa que tinha escrito sua dissertação sobre um tópico envolvendo estética, eu sabia desde o começo que tinha omitido uma pergunta de cosmovisão: O que é o belo? Eu deixei a pergunta em aberto e sem resposta por duas razões. Primeiro, é quase impossível respondê-la com simplicidade ou claramente, sem falar definitivamente, mesmo que dentro de outra cosmovisão bem elaborada. Segundo, para a maioria das pessoas, estética não é uma preocupação existencial consciente. As pessoas gostam do que gostam e não gostam do que não gostam, e isso é tudo que existe na estética popular. Além do mais, no mundo cristão protestante, minha própria subcultura, ela é amplamente ignorada, exceto para a pequeníssima comunidade artística e para aquelas pessoas com uma simpatia insaciável e bem desenvolvida pela beleza dos objetos culturais.

Mas estariam faltando outras perguntas? As perguntas poderiam ser estruturadas de forma melhor? Uma breve pesquisa fornece mais do que perspectiva; sugere a falta de uma dimensão.

Wilhelm Dilthey escreve:

O enigma da existência... está sempre organicamente ligado com aquele do mundo em si e com a questão de o que devo fazer neste mundo, por que estou nele, e como a minha vida nele terminará. De onde vim? Por que existo? O que será de mim? Esta é a mais geral de todas as perguntas e a que mais me interessa. ^[166]

Essas perguntas estão incluídas em minhas perguntas 3, 4 e 7, embora introduzidas aqui com um tom mais existencial.

O antropólogo Robert Redfield (1897-1958) define cosmovisão como “a forma como um povo caracteristicamente olha externamente para o universo”. Ele “articula quatro conjuntos de perguntas com base nesses temas onipresentes de cosmovisão: O que é confrontado? Qual é a natureza do não homem? O que o homem é chamado a fazer? Qual é a fonte da ordem das coisas?”. ^[167] Essas perguntas estão incluídas em minhas perguntas 1, 2 e 3.

James Orr observa que dois tipos de causas — especulativa e prática — estão envolvidos na formação de cosmovisões. Ambas “residem profundamente na constituição da natureza humana”. Por outro lado, buscamos

uma compreensão teórica abrangente da “origem, propósito e destino” do universo e de nossas vidas. Mas também buscamos uma compreensão prática dessas questões de modo que possamos ordenar corretamente as nossas vidas. Assim, fazemos estas perguntas:

A constituição das coisas é boa ou má? Por quais princípios últimos o homem deve ser guiado na estruturação e ordenação de sua vida? Qual é o verdadeiro fim da existência? Que justificativa racional a natureza das coisas proporciona para os sentimentos mais elevados do dever e da religião? Sendo o caso, como afirmam os agnósticos, que nos falta absolutamente luz nas questões da origem, causa e fim, que concepção de vida resta? Ou, assumindo que não se pode postular nenhuma origem da vida e da mente que seja superior à matéria e força, que revisão se faz necessária nas concepções atuais de moralidade privada e dever social? [\[168\]](#)

As perguntas de Orr surgem de seu desejo não apenas de entender a cosmovisão cristã, mas de fazê-lo em um ambiente intelectual hostil. A cosmovisão cristã tem uma tarefa apologética a cumprir. O que segue em *The Christian View of God and the World* [Uma Visão Cristã de Deus e do Mundo] é um conjunto elaborado de respostas às perguntas por ele feitas.

Os teólogos Brian Walsh e Richard Middleton escolhem três temas do cristianismo como sendo centrais para a cosmovisão cristã: a doutrina da criação, a queda da humanidade no pecado e a transformação através da redenção cristã. Estes motivos bíblicos respondem às quatro perguntas fundamentais de cosmovisão que estão no âmago de cada cosmovisão:

- (1) *Quem sou eu?* Ou, qual é a natureza, tarefa e propósito dos seres humanos?
- (2) *Onde estou?* Ou, qual é a natureza do mundo e do universo em que vivo?
- (3) *O que está errado?* Ou, qual é o problema básico ou obstáculo que me impede de atingir a plena satisfação? Em outras palavras, como eu entendo o mal? E...
- (4) *Qual é o remédio?* Ou, como é possível superar esse obstáculo à minha plena satisfação? Em outras palavras, como faço para encontrar a salvação? [\[169\]](#)

As perguntas como apresentadas aqui não começam com Deus ou com a realidade externa, mas com o eu individual. Não obstante, como Walsh e Middleton explicam mais adiante, é óbvio que Deus (ou a realidade última) é central às preocupações deles e que quem somos é algo que deve ser respondido em termos comunais, não individualistas. As três primeiras são abordadas em minhas perguntas 1 e 3. Mas a pergunta 3 deles também destaca uma questão particularmente complexa com que qualquer cosmovisão teísta deve lidar — o problema do mal. Esta questão é parte das respostas dadas às minhas perguntas de cosmovisão 3 e 7, mas não é o foco em meu sistema.

Redfield é o único analista que claramente começa com questões ontológicas. Suas primeiras duas e a quarta pergunta são ontológicas; a terceira é ética. Com Dilthey, Orr e até certo ponto Walsh e Middleton, as perguntas focam preocupações existenciais. Elas são todas sobre nós. Embora as respostas envolvam Deus e a natureza, a ênfase é prática. Quais são as implicações para nós, como seres humanos à procura de uma vida satisfatória? Orr inclui em sua lista maior de perguntas todas as questões levantadas pelos outros, à exceção talvez do remédio para a condição humana. Apenas Orr remete à epistemologia, mas embora o faça, ele não pergunta como alguém pode saber se alguma de suas respostas às outras perguntas é verdadeira ou mesmo crível (minha pergunta 5). Antes, assume que as respostas às perguntas epistemológicas serão capazes de dar “justificativa racional”.

Parece, portanto, que as minhas sete perguntas são de fato bastante abrangentes. Elas incluem de alguma forma a essência de todas as perguntas que outros formularam. Isso não deveria ser surpreendente, visto que as perguntas remetem à ontologia, epistemologia e ética. O que mais além da estética foi esquecido?

O que está faltando em minhas sete perguntas não é conteúdo, mas relevância existencial. É verdade, a quarta pergunta (“O que acontece às pessoas quando morrem?”) é existencial, mas as outras não são. Voltamo-nos, assim, para ver a cosmovisão como um modo de vida que esteja vinculado a ver a própria vida como parte de uma história-mestre, uma metanarrativa.

COSMOVISÃO COMO MODO DE VIDA

Embora as cosmovisões tenham sido predominantemente detectadas e expostas usando-se categorias intelectuais, desde o início tem havido um reconhecimento de que elas estão inextricavelmente vinculadas à experiência vivida e ao comportamento. “Toda verdadeira cosmovisão é uma intuição que emerge de *se estar em meio à vida*” (ênfase adicionada). ^[170] As pessoas buscam por “estabilidade”, diz Dilthey, e assim criam e se baseiam em uma concepção da realidade que as permite viver e se mover e ter a sua existência em um universo que não é totalmente hostil. ^[171] E embora Kuyper esteja ciente da palavra alemã *Weltanschauung*, traduzida como “cosmovisão” em português, em suas próprias palestras sobre calvinismo ele usa, dependendo do contexto, ou “sistema de vida” ou “visão de mundo e de vida”. ^[172]

Walsh e Middleton seguem o mesmo foco na realidade vivida: “As cosmovisões são mais bem compreendidas quando as vemos encarnadas, detalhadas em modos de vida reais. Elas não são sistemas de pensamento, como teologias ou filosofias. Ao contrário, são estruturas de percepção”. Isso pode ser visto a partir de dois ângulos, um diagnóstico ou analítico e o outro fundacional na vida. A partir de um ângulo diagnóstico, podemos avaliar se nós mesmos (ou alguém outro) sustentamos uma cosmovisão em particular ao observarmos como nós, ou os outros, agimos. Cosmovisões são “maneiras de ver”, dizem Walsh e Middleton, e eles acrescentam: “Se queremos entender o que as pessoas veem, ou quão bem as pessoas veem, temos de observar como elas andam. Se elas se chocam com certos objetos ou tropeçam neles, podemos assumir que são cegas para esses objetos. Por outro lado, seus olhos podem não apenas ver, mas se debruçar sobre certos objetos que são diferentes”. [\[173\]](#)

Walsh e Middleton em seguida ilustram isso descrevendo como quatro famílias em quatro diferentes culturas da mesma classe social cuidam de seus bebês. Cada conjunto de ações ilustra uma diferente “forma de vida” ou cosmovisão. “Uma cosmovisão nunca é apenas uma visão *de* vida. Ela é sempre uma visão *para* a vida”. [\[174\]](#)

O relacionamento entre *de* vida e *para* a vida é um caminho de duas vias, simbiótico. Como vemos a vida é algo que afeta a vida que vivemos; governa tanto as ações inconscientes que realizamos como as ações que ponderamos antes de realizá-las. Isso significa que a nossa cosmovisão individual é até certo ponto variável. Às vezes, devido a uma crise ou súbito *insight* ou realização, nossa cosmovisão muda tanto que *conversão* é a melhor palavra para descrever a mudança. Na interação normal e sem crise com o mundo fora do eu, nossa cosmovisão varia apenas ligeiramente.

Às vezes, no entanto, nossa cosmovisão varia em uma direção tão levemente e tão persistentemente que subitamente percebemos que mudamos a nossa orientação sem o saber. Por exemplo, cresci em uma igreja onde aprendi os rudimentos da teologia dispensacionalista. Dez anos após a faculdade, fiquei surpreso ao descobrir que tinha perdido a maior parte de minha cosmovisão peculiarmente dispensacionalista e tinha me tornado basicamente reformado. Esta é uma mudança dentro dos limites do próprio cristianismo, mas, é claro, algumas mudanças graduais de cosmovisão acabaram sendo muito mais radicais. Mudanças pequenas, graduais, também podem levar à conversão.

Em seu segundo livro, *Truth Is Stranger Than It Used to Be* [A Verdade é mais Estranha do Costumava Ser], Middleton e Walsh sondam mais profundamente a conexão entre cultura e cosmovisão. Ainda trabalhando com as quatro perguntas de *The Transforming Vision* [A Visão Transformadora], eles

examinam a diferença entre as cosmovisões moderna e pós-moderna. Perceba as respostas deles às suas duas primeiras perguntas de cosmovisão.

Eles tomam a história de Colombo como um *locus* narrativo para a modernidade. “*Onde estamos?* Estamos no Novo Mundo, no Éden perdido que agora foi encontrado... Estamos em um mundo que está maduro para a tomada e que oferece suas riquezas a aqueles que sabem como explorá-las. *Quem somos?* Somos os conquistadores... que tomaram esta terra selvagem habitada por selvagens e a subjugaram”. [175] A pós-modernidade dá respostas radicalmente diferentes. “*Onde estamos?*” Estamos em um mundo pluralista construído por nós mesmos. *Quem somos?* Somos uma Legião [como o lunático em Marcos 5 que foi habitado por muitos demônios]”. [176]

Dilthey, Middleton e Walsh estão claramente corretos em seu julgamento. Toda cosmovisão operativa dirige uma ação. Este aspecto, a realidade prática e vivida das cosmovisões, é que está faltando na definição dada nas primeiras três edições de *O Universo ao Lado* e que precisa ser incluída em qualquer revisão.

COSMOVISÃO COMO ESTÓRIA-MESTRE

Todas as cosmovisões têm pelo menos algum conceito operativo da passagem do tempo e de sua relação tanto com a realidade humana como com a não humana. O folclore, o mito e a literatura ao redor do mundo desde o passado remoto até o presente contam histórias que colocam a presente realidade humana no contexto mais amplo do significado universal cósmico e humano. [177] Eles agem como padrões orientadores. Em suma, funcionam como cosmovisões ou partes de cosmovisões. [178] As cosmovisões do budismo, hinduísmo e religião primordial estão integradas e incorporadas em histórias. Embora poucos desses conjuntos de histórias possam ser facilmente reunidos para formar uma só história-mestre, uma metanarrativa, elas são, contudo, as histórias pelas quais as sociedades interpretam o universo e a vida à sua volta.

Embora o iluminismo, com sua descendência, modernidade, tentasse rejeitar essas histórias como superstições primitivas, alegremente substituindo-as pelo racionalismo universal e conhecimento proposicional, a própria tentativa tinha o contorno de história. O próprio naturalismo se baseia na evolução (cósmica, geológica, biológica, cultural e psicológica) para explicar o universo em geral, o que somos como seres humanos e como chegamos a isso. O pós-

modernismo também tende a ser historicista, vendo o conjunto de como entendemos a nós mesmos e a Deus (havendo algum) como ligado às reviravoltas e fluxos da cultura e da mudança social. [\[179\]](#)

Tanto nas obras da maioria dos analistas de cosmovisão cristã — como James Orr, James Olthuis, Arthur Holmes e Ronald Nash — como em meu próprio *O Universo ao Lado*, a cosmovisão é primeiramente descrita em termos intelectuais, como “sistema de crenças”, “conjunto de pressuposições” ou “esquema conceitual”. Quero agora perguntar se isso é suficientemente preciso. Não está faltando um elemento importante em como as pessoas realmente pensam e agem? Não está envolvida uma *estória* em como tomamos as decisões de crença e comportamento que constituem nossas vidas? Seria melhor considerar cosmovisão como a *estória* que vivemos? Certamente Naugle concorda com isso: “As histórias mais fundamentais associadas a uma *Weltanschauung* — aquelas mais próximas do seu epicentro metafísico e ético — possuem um tipo de finalidade como a interpretação última da realidade em todos os seus aspectos multifacetados”. [\[180\]](#)

Talvez a maneira mais fácil de ver que este poderia ser o caso é examinar a cosmovisão cristã. Tenho argumentado que a cosmovisão cristã começa com a ontologia — um conceito abstrato; mas logo a ontologia se apresenta em forma de história. O antigo Credo dos Apóstolos demonstra isso:

Creio em Deus Pai todo poderoso
Criador do céu e da terra,
e em Jesus Cristo, seu Filho Unigênito, nosso Senhor.

Apenas a primeira linha é totalmente ontológica. A segunda linha traz a ação, e embora ela não se posicione sobre se a criação foi dentro ou fora do tempo, reconhece Deus como a origem da terra. É a quarta linha que origina a cosmovisão cristã na forma de história:

O qual foi concebido pelo Espírito Santo
nasceu da Virgem Maria,
padeceu sob o poder de Pôncio Pilatos,
foi crucificado, morto e sepultado.

Desceu ao mundo dos mortos.
Ressuscitou ao terceiro dia.

Não há nenhuma razão para citar mais do que isso. O restante do credo está imerso em história. Nada dele, realmente, é tão abstrato quanto a maioria das

listas de crenças que alguém atende antes de se vincular a uma igreja específica, e certamente é menos abstrato que a formulação que ofereci em *O Universo ao Lado*.

Comecei esta seção comentando o Credo dos Apóstolos porque ele é uma primeira tentativa, por parte da igreja que se desenvolvia, de encapsular a essência da fé cristã. Quando alguém se volta para a própria Bíblia, o fundamento de todas as teologias cristãs — protestante, católica, ortodoxa — o elemento de história é até ainda mais forte. A maior parte da Bíblia é história, e toda ela é integrada em história — uma história, uma história de eventos que realmente aconteceram (não perfeitas histórias, ou histórias prováveis, ou mitos). As narrativas recontam eventos que carregam um significado inerente, desdobrado ao longo de comentários subsequentes por escritores da “Escritura”, muitos dos quais identificados como profetas ou autoridades religiosas especiais. O significado — a cosmovisão — é transmitido por essas narrativas.

Uma tentativa interessante de encapsular a natureza de história do Antigo Testamento é aquela de James Orr:

Quais são as principais características desta concepção do Antigo Testamento? Em sua raiz está a ideia de um Deus santo, espiritual, autorrevelador, o Criador livre do mundo, e seu contínuo Preservador. O correlato disso, e que brota a partir disso, é a ideia do homem como um ser feito à imagem de Deus e capaz de relações morais e comunhão espiritual com seu Artífice; mas que, através do pecado, desviou-se do fim de sua criação e carece de redenção. No âmago da história, temos a ideia de um propósito Divino, agindo através do chamado de uma nação especial para benefício e bênção, em último caso, da humanidade. O governo providencial de Deus se estende sobre todas as criaturas e eventos e abraça todos os povos da terra, próximos e distantes. Em vista do pecado e da corrupção que se tem espalhado pelo mundo, as alianças divinas com Israel em particular são preparatórias para a introdução de uma economia melhor, em que a graça já parcialmente manifesta será plenamente revelada. O fim é o estabelecimento de um reino de Deus sob o governo do Messias, onde todas as limitações nacionais serão removidas, o Espírito será derramado e Jeová se tornará o Deus de toda a terra. Deus fará uma nova aliança com seu povo e escreverá suas leis pelo seu Espírito nos corações deles. Sob este reinado feliz será alcançado o triunfo final da justiça sobre o pecado, e abolidos a morte e todos os demais males. Aqui está uma notável “Weltanschauung”, cuja presença nas páginas das Escrituras hebraicas é um fato de importância que está longe de ser pequena. Na história comparada das religiões, ela é bastante singular. Percebemos as especulações sobre o mundo e sua origem crescendo nas escolas de filosofia; mas no fundamento da religião não há nada que se compare a isso. [\[181\]](#)

Esta descrição combina o teórico — Deus como Criador, a humanidade como feita à imagem de Deus — com a narrativa. Eles estão inextricavelmente interligados. No entanto, a elaboração que Orr faz da cosmovisão do Antigo Testamento é altamente intelectual, provavelmente muito mais que a cosmovisão

do judeu comum vivendo na época do Antigo Testamento. Ainda assim, seu esboço geral teria sido achado na mente e no coração da maior parte da comunidade hebraica. Orr, é claro, identifica a cosmovisão do Antigo Testamento a partir do ponto de vista de seu próprio lugar (de Orr) na história. É a visão de um teólogo reformado vivendo no final do século XIX e tentando se opor ao impacto das alternativas do iluminismo (moderno) à fé cristã. Embora haja uma considerável objetividade em sua descrição — isto é, uma descrição que reflete o caráter da verdadeira realidade sendo descrita — há também uma subjetividade refletindo o objetivo apologético geral de Orr. Pode-se ver isso facilmente ao se comparar a descrição de Orr da cosmovisão do Antigo Testamento com aquela de Middleton e Walsh.

Escrevendo quase cem anos após Orr, Middleton e Walsh enfrentam uma situação cultural radicalmente diferente. Eles cresceram em uma época em que o iluminismo ou cosmovisão moderna estava em sério declínio. Seu contexto é o pós-modernismo. O pós-modernismo acusa que tanto o modernismo do iluminismo como o cristianismo são “metanarrativas totalizantes”; pelas histórias que contam e pelas concepções da realidade que sustentam, ambos restringem a autocompreensão humana e agem como narrativas opressoras, privilegiando uma classe de pessoas em detrimento de outra.

Middleton e Walsh, então, contrapõem esta acusação apresentando a cosmovisão do Antigo Testamento (e mais adiante a do Novo Testamento) como narrativas de liberdade:

Nosso argumento é que a Bíblia, como história cristã normativa, canônica e fundadora, trabalha em último caso *contra* a totalização. Ela é capaz de fazer isso porque contém duas dimensões contraideológicas ou fatores antitotalizantes identificáveis... A primeira destas dimensões consiste de *uma sensibilidade radical ao sofrimento* que permeia a narrativa bíblica do êxodo até a cruz. A segunda consiste no enraizamento da história na *intenção criacional abrangente de Deus*, que deslegitima qualquer uso estreito e partidário da história. [\[182\]](#)

A história de Israel nas Escrituras hebraicas não é uma história apenas para os hebreus. “Israel é chamado para ser o meio particular, historicamente condicionado, de mediação de uma história universal de cura do mundo”. [\[183\]](#) O Novo Testamento é ainda mais explícito sobre a natureza universal da história de Israel: “Como Paulo deixa claro, a história à qual Jesus traz resolução não é simplesmente a história de Israel, mas a história do mundo, lida precisamente pelas lentes da história de Israel”. [\[184\]](#)

O recontar de Walsh e Middleton da metanarrativa que incorpora as histórias bíblicas do Antigo e Novo Testamento é definida explicitamente na

sobreposição dos horizontes primeiro da Bíblia e segundo do mundo no final do século XX. Ao responder às quatro perguntas-chave (Quem sou eu? Onde estou? O que está errado? Qual é o remédio?), eles expressam uma cosmovisão cristã que é imediatamente relevante às pessoas pensantes de hoje. Isto é, ela é tanto uma visão *da* vida como uma visão *para a* vida.

É claro, nas primeiras três edições de *O Universo ao Lado* eu também reconto a estória bíblica, seguindo a sequência padrão da criação, queda, redenção e glorificação. Esse é o padrão da maioria das recontagens da narrativa bíblica, o caso de Orr e também de Middleton e Walsh. Mas, novamente, há uma diferença. Em meu relato a narrativa é sustentada à distância, mais à semelhança de “notícias de lugar algum” que como a narrativa de um participante, que, claro, eu e todos os demais seres humanos somos.

Talvez seja Lesslie Newbigin, evocando os *insights* de Michael Polanyi, o mais útil em transmitir a relevância existencial de ver as cosmovisões como narrativas. Suas explicações têm há muito ocupado um importante lugar em minha própria compreensão da fé cristã; não seu conteúdo, mas sua dimensão existencial. “O dogma, a coisa dada para nossa aceitação pela fé, não é um conjunto de proposições atemporais: é uma estória”. ^[185] Esta estória chega a nós através das Escrituras. A Bíblia coloca diante de nós, diz ele:

uma visão da história cósmica desde a criação do mundo até sua consumação, das nações que compõem a única família humana, e — é claro — daquela nação escolhida para ser a portadora do significado da história para o bem de todos, e de um homem chamado para ser o portador desse significado para essa nação. A Bíblia é história universal. ^[186]

Quando aceitamos esta estória do modo pretendido por Deus, não o fazemos apenas como assentimento intelectual. Não cremos nela apenas à distância. Devemos *internalizá-la* como se fosse a nossa própria estória, pois ela de fato o é. “A comunidade cristã é convidada a *internalizar* a estória, *tacitamente* ciente dela como a moldar o modo como compreendemos, mas *focalmente* assistindo ao mundo em que vivemos de modo a sermos capazes de confiantemente, ainda que não infalivelmente, aumentar a nossa compreensão dele e a nossa capacidade de enfrentá-lo”. ^[187]

Internalizar uma estória é viver dentro de sua estrutura a tal ponto que não temos consciência da estória além do que a estória permite-nos ver. ^[188] Internalização é como utilizar um telescópio. Quando olhamos através de um telescópio, vemos coisas que não podemos ver a olho nu, mas não “vemos” o telescópio. Antes, *internalizamos* o instrumento para fazer o que não poderíamos fazer de outra forma, ver coisas que de outra forma não poderíamos ver. Assim

como a sonda de um cientista revela “o que está aí”, a estória bíblica revela o que está do outro lado da estória — o reino de Deus e seu conflito com o reino deste mundo: “O importante no uso da Bíblia não é entender o texto, mas entender o mundo *através* do texto”. ^[189] Assim como as nossas mãos, olhos, cinco sentidos são extensões de nós mesmos em contato com o mundo, a narrativa bíblica nos põe em contato com o modo que Deus, o mundo e nós realmente somos.

Como venho mantendo ao longo deste livro, é a compreensão de como as coisas *realmente são* que é o mais importante. A ontologia precede a epistemologia. A ontologia precede a ética. Quem e o que está aí dirige como devemos nos comportar com respeito ao que está aí.

“Nós *internalizamos* nossa linguagem, nossos conceitos e toda a nossa estrutura de plausibilidade [nossa cosmovisão operativa]”, diz Newbigin. Para multiplicar as metáforas, nossa cosmovisão se torna os nossos “óculos de leitura”, o nosso “telescópio”, a nossa “base de apoio” para ver a realidade, o centro de nosso mundo, o coração de nosso eu. Como diz Naugle, “O coração [cerne] da questão é que a cosmovisão é uma questão do coração”. ^[190]

CONCLUSÃO

Meu trabalho precisa ser agora interrompido. Mudanças substanciais precisam ser feitas na definição de *cosmovisão* que apresentei no capítulo um. O conceito precisa ser ampliado, não tanto para adicionar novas perguntas, mas para expandir o contexto para incluir a realidade vivida. A cosmovisão deve incorporar os elementos que fizeram o naturalista Dilthey falar de “se estar *em meio à vida*” com cosmovisões nascendo “da totalidade da existência psicológica humana: intelectualmente na cognição da realidade, afetivamente na apreciação da vida e volitivamente no desempenho ativo da vontade”. ^[191] Kuyper se recusava a sequer usar a palavra *cosmovisão*, preferindo em vez disso “sistema de vida” e “visão de mundo e de vida”. ^[192] Devemos levar em conta essa recusa.

Redefinir *cosmovisão* será a tarefa do capítulo sete. Primeiro, precisamos considerar o relacionamento entre a cosmovisão de um indivíduo e a da sociedade ou cultura.

6. COSMOVISÕES: PÚBLICA E PRIVADA

Três degraus de altura do polo derrubam a jurisprudência. Um meridiano decide da verdade... Divertida justiça que um rio limita! Verdade aquém doa Pireneus, erro além. 

Blaise Pascal, *Pensamentos*

Nossa discussão até aqui tem assumido que as cosmovisões têm tanto uma dimensão pública como privada. Isto é, são tanto compromissos específicos mantidos por indivíduos como conjuntos de suposições que caracterizam uma comunidade específica, uma era histórica ou toda uma cultura. Mas ainda não consideramos a relação entre eles. Uma segunda questão, mais estreitamente relacionada, é se as cosmovisões são representações da realidade objetiva ou apenas estruturas subjetivas que determinam o que é percebido, e como isso é entendido. Os dois assuntos serão abordados neste capítulo.

PÚBLICA E PRIVADA

Todo mundo tem uma cosmovisão. Quer saibamos ou não, todos nós agimos a partir de um conjunto de suposições sobre o mundo que permanecem em grande parte escondidas nos recônditos inconscientes de nossa mente. Esta é a cosmovisão privada.

Eu acordo pela manhã não me perguntando quem sou eu ou onde estou. De imediato tenho consciência de toda uma série de percepções que a minha mente ordena para o reconhecimento de que é manhã: estou em casa, rastejando para fora da cama. Nessa consciência imediata eu não pergunto ou respondo conscientemente *O que é o realmente real?* ou *Como sei que estou em casa?* ou *Como posso dizer a diferença entre o certo e o errado?* Em vez disso, minha mente inconsciente usa uma rede de suposições acerca de como interpretar para a mente consciente aquilo que está acontecendo. De certa forma todas as perguntas básicas de cosmovisão são respondidas pelo modo como estou agindo e me comportando.

Depois de haver passado pelas rotinas diárias de tornar-me publicamente apresentável, posso muito bem lidar conscientemente com uma ou mais destas perguntas, especialmente no caso de eu me envolver com leitura bíblica e oração. A noção do realmente real se tornará consciente. Posso até sentir a presença desse realmente real. Mais tarde, no trabalho, minhas respostas às perguntas de cosmovisão entrarão em jogo repetidas vezes à medida que, como editor, digamos, eu decida qual manuscrito recomendar para publicação, quais palavras, frases e ideias do autor adequar e refinar ou desafiar, como responder acerca da arte de capa de um artista ou como responder ao pedido de um assistente por um computador melhor. Não haverá momento algum durante o dia ou à noite, sequer em meus sonhos, onde a minha cosmovisão não será uma parte integral de quem sou eu. Ela será a tal ponto parte do que constitui unicamente o eu que não haverá nenhuma outra cosmovisão no universo idêntica à minha. A cosmovisão de uma pessoa é uma questão do coração. Se o rei Luis XIV dissesse com arrogância “Je suis l’état”, eu quase diria de forma vesga, poliglota e mais humilde “Je suis meine Weltanschauung”.

Se as cosmovisões são tão privadas e únicas, como podemos falar delas como públicas? Como elas podem caracterizar uma comunidade ou mesmo uma cultura? Uma razão não é difícil de perceber. Somos tanto indivíduos como membros da família humana. Algumas coisas acerca de nossa cosmovisão são comuns não apenas à nossa família imediata, comunidade, nação ou século, mas ao todo da raça humana no tempo e espaço. Entre elas estão as categorias observadas no capítulo três, coisas como ser, tempo, relação, quantidade. Então há aquelas pressuposições que temos em comum com a nossa cultura ocidental mais ampla: por exemplo, que todo indivíduo de qualquer classe social é de igual valor, ou que os nossos sentidos nos dão uma indicação bastante precisa de onde estamos no tempo e espaço. Algumas pressuposições, temos em comum com nossos companheiros religiosos. Cada ser humano é para os cristãos, digamos, uma imagem de Deus. Algumas pressuposições são comuns dentro de nossa nação, comunidade, família. Nesta última classe se encontra a ideia de que não se deve confiar nas pessoas que vivem em nossa vizinhança. À medida que cada unidade social se torna menor, as pressuposições em comum se tornam mais específicas e mais detalhadas, mas, é claro, são sustentadas por um número cada vez menor de pessoas. Finalmente, a própria cosmovisão da pessoa incorpora alguns elementos que são absolutamente únicos.

Tudo isso é óbvio. O que não é tão óbvio é como a cosmovisão característica de um indivíduo influencia a, ou é influenciada pela, cosmovisão comum de uma comunidade. Para um *insight* nesse fenômeno complexo, podemos nos voltar aos sociólogos do conhecimento, entre os quais considero

Peter Berger e Thomas Luckmann os mais úteis. “A vida cotidiana”, dizem eles, “apresenta-se como uma realidade interpretada por homens e subjetivamente significativa a eles como um mundo coerente”. ^[193] O mundo como interpretado pelas pessoas é o que interessa à sociologia do conhecimento.

Na verdade, de acordo com Berger e Luckmann, o objeto de seu estudo é o mundo que os seres humanos constroem no relacionamento simbiótico uns com os outros e o mundo natural à sua volta. Eles são interessados, portanto, “na construção social da realidade”, e o que é construído é o que eles chamam de *mundo*. Este conceito parece quase idêntico ao que tenho chamado de *cosmovisão*, mas Berger e Luckmann se esquivam de usar este termo porque cheira muito à filosofia. Além disso, eles não pretendem estudar a realidade tal como ela é, mas a realidade tal como é entendida, e esta é uma realidade socialmente construída. Tome a compreensão deles do conceito de natureza humana:

É um lugar-comum etnológico que as formas de se tornar e ser humano são tão numerosas quanto as culturas do homem. A humanidade é sócio-culturalmente variável. Em outras palavras, não existe natureza humana no sentido de um substrato biologicamente fixo determinando a variabilidade das formações socioculturais. Só existe natureza humana no sentido de constantes antropológicas... que delimitam e permitem as formações socioculturais do homem. ^[194]

O que isso significa em termos de cosmovisão é que o entendimento de cada cultura ou sociedade do que significa ser humano se apoia em apenas algumas poucas características comuns — dadas preteoricamente — e é, em grande parte, construído por essa sociedade em função de como ela vive dentro do seu contexto material. ^[195] “Embora seja possível dizer que o homem tem uma natureza, é mais significativo dizer que o homem constrói sua própria natureza, ou mais simplesmente, que o homem produz a si mesmo”. ^[196]

Berger e Luckmann seguem adiante para explicar o modo complexo que a autoconsciência e o conhecimento humanos se relacionam com a natureza e com o mundo social. Eles concluem simplesmente que:

O homem é biologicamente predestinado a construir e a habitar o mundo com os outros. Este mundo torna-se para ele a realidade dominante e definitiva. Seus limites são definidos pela natureza. Na dialética entre a natureza e o mundo socialmente construído, o organismo humano em si é transformado. Nesta mesma dialética o homem produz a realidade e, desse modo, produz a si mesmo. ^[197]

Quão bem essas construções sociais da realidade concordam com a realidade tal como ela de fato é, Berger e Luckmann não dizem. Eles estão

fazendo um estudo sociológico do que é tomado por conhecimento numa sociedade; eles não estão fazendo filosofia ou mesmo análise de cosmovisões. Assim, não devemos pular para a conclusão de que estão tomando uma posição filosófica sobre o que o realmente real ou a realidade externa realmente são. Eles estão, em vez disso, apontando de que forma as ideias sobre o que o realmente real é estão mutuamente incorporadas na mente e no coração dos indivíduos e na sociedade à sua volta e na cultura mais vasta. O ponto deles é que a conexão entre o público e o privado é simbiótica. “Os homens *em conjunto* produzem um ambiente humano, com a totalidade de suas formações socioculturais e psicológicas... O *homo sapiens* é sempre, e na mesma extensão, *homo socius*.”
[\[198\]](#)

COSMOVISÕES COMO TIPOS IDEAIS

Há uma segunda maneira em que as cosmovisões são públicas. Quando nos referimos à cosmovisão cristã — ou ao naturalismo, deísmo ou panteísmo, por exemplo — estamos reconhecendo que existem sistemas mais ou menos consistentes e coerentes de compreensão da realidade que caracterizam períodos históricos ou sociedades inteiras. [\[199\]](#) Esses sistemas podem ser expressos em uma série de proposições ou histórias que, embora não necessariamente sustentadas exatamente da mesma forma por qualquer indivíduo dentro dessa sociedade, são geralmente característicos da maioria das pessoas nessa sociedade.

Também é conveniente falar da cosmovisão subjacente em uma disciplina acadêmica em particular ou teorias em uma disciplina ou profissão acadêmica. Na psicologia acadêmica, por exemplo, há — ou havia — a psicologia comportamental e a cognitiva. Ambas são geralmente sustentadas pelo naturalismo, mas existem diferenças suficientes no nível básico a ponto de se poder traçar uma distinção quase no nível de cosmovisão entre elas. O behaviorismo skinneriano, por exemplo, assume que não existe “homem interior” ou “alma” ou “mente”; tudo o que existe é um “pacote de características comportamentais”. Rejeitando essa visão, a psicologia cognitiva assume a existência da mente ou alma ou homem interior que, como agente, pode agir fora do nexo de causa e efeito mecânico. Assim, dentro da cosmovisão basicamente naturalista, podem ser encontradas duas noções contrárias. No teísmo cristão, também, vários cristãos assumem uma variedade de pontos de

vista sobre predestinação e livre-arbítrio. Calvinistas e arminianos têm igualmente cosmovisões basicamente cristãs.

Alguns críticos do pensamento de cosmovisão acham esse pluralismo dentro das cosmovisões lastimável, como se a própria noção de cosmovisão se tornasse inútil ou suspeita por tal pluralismo. Eles parecem estar dizendo que se dentro da noção de cosmovisão uma pessoa não pode distinguir a cosmovisão verdadeira das que são falsas, os cristãos que estão atrás da verdade devem abandonar completamente o pensamento de cosmovisão. Mas a própria noção de que o pensamento de cosmovisão é inútil como ferramenta na busca da verdade, ou enganoso nas mãos do cristão genuíno, é em si mesma cosmovisão-dependente. ^[200] Toda declaração sobre cosmovisões é baseada em uma cosmovisão. ^[201] Cosmovisão é algo simplesmente inevitável.

ESTRUTURA DE PLAUSIBILIDADE

Talvez mais significativo seja o papel que a corporificação pública de uma cosmovisão desempenha em apoiar ou minar a cosmovisão única e privada de cada indivíduo. Para assinalar a importância desse fato, os sociólogos do conhecimento nos deram um termo especial. Como vimos, eles têm receio de usar um termo com raízes na história da filosofia. Assim, falam de *estruturas de plausibilidade*. Estrutura de plausibilidade é a teia de crenças que se apresentam tão integradas à mente e ao coração na massa de uma sociedade que as pessoas as sustentam inconscientemente ou tão firmemente que nunca pensaram em questionar se são verdadeiras. Em suma, estrutura de plausibilidade é a cosmovisão de uma sociedade, o coração de uma sociedade. A sociedade pode ser de qualquer tamanho — por exemplo, uma pequena comunidade amish, uma disciplina acadêmica como antropologia, ou toda uma nação ou grupo de nações.

Uma das principais funções de uma estrutura de plausibilidade é proporcionar o *background* de crenças que fazem os argumentos fáceis ou difíceis de aceitar. Se você me perguntasse como dirigir de Downers Grove a Westmont em Illinois, eu poderia responder: “Pegue a avenida Ogden a leste; é o próximo bairro”. Se você me perguntasse como eu sei disso, eu poderia dar uma variedade de respostas. Por exemplo:

- “Tenho vivido em Downers por trinta anos.”
- “Olhei num mapa.”
- “Li isso na Bíblia.”
- “Sonhei isso a noite passada.”

Apenas as duas primeiras se ajustam à estrutura de plausibilidade da maioria das pessoas que vivem no mundo moderno. Mesmo aquelas que acreditam na Bíblia não aceitariam a terceira razão. Elas não acreditariam que a Bíblia responde a tais questões. Até um seguidor da Nova Era acharia a quarta resposta bizarra.

Mas digamos que você me pergunte como uma pessoa chega ao céu. Quando eu respondo “Você deve crer em Jesus”, você tem outra pergunta: “Como você sabe disso?”. Neste caso, apenas a terceira resposta teria uma chance de ser aceitável, e mesmo ela só seria aceitável entre aquelas sustentando em termos gerais uma cosmovisão cristã. Na verdade, dar esta resposta em uma aula de religião em muitas universidades seculares colocaria você à margem, pois a Bíblia como uma autoridade para algo não faz parte da estrutura de plausibilidade da universidade típica.

Do ponto de vista da sociologia do conhecimento (como entendida por Berger e Luckmann), o que nós seres humanos consideramos ser a verdadeira natureza da realidade, incluindo a realidade religiosa, é “construído e mantido através de processos sociais empiricamente disponíveis. Qualquer mundo religioso em particular se apresentará à consciência como uma realidade apenas na medida em que a estrutura de plausibilidade adequada dela for conservada”.^[202] Se, por exemplo, a comunidade de uma pessoa for amplamente católica, esta visão religiosa será “simplesmente tomada como certa”. Se a comunidade se torna religiosamente pluralista, isto é, “se a estrutura de plausibilidade for enfraquecida”, se tornará cada vez mais fácil duvidar da verdade do catolicismo. “O que antes era tomado como certo, como uma realidade autoevidente, só pode agora ser alcançado por um ato deliberado de ‘fé’, que, por definição, terá de superar as dúvidas que continuam à espreita no *background*.”^[203]

Certa vez, na DePauw University, faculdade de artes liberal em Indiana, ouvi o biólogo britânico Richard Dawkins, autor do livro *O Relojoeiro Cego*, fazer uma preleção sobre a natureza da ciência como empreendimento. Ele comparou a noção de ciência amplamente aceita pela comunidade científica com as noções de ciência que aparecem nas páginas dos tabloides britânicos e de astrologia. Durante uma sessão de perguntas e respostas, perguntei-lhe por que

ele não comparava a ciência “normal” com a noção de “ciência do desígnio” tal como defendida pelo biólogo Michael Behe e descrita em seu livro *A Caixa Preta de Darwin*. Sua resposta foi reveladora.

“Bem, Michael Behe acredita em Deus”, disse ele. Naquele auditório de cerca de cinquenta pessoas, a maioria professores de faculdade, ele não precisava dizer mais nada. Em *O Relojoeiro Cego*, Dawkins deixa claro que a ciência se baseia em suposições totalmente naturalistas. ^[204] A ciência evolutiva mostra que não é preciso invocar Deus como uma explicação para as mudanças na biosfera que causaram a complexidade biológica que observamos hoje — incluindo os seres humanos. Além disso, ciência é ciência, não religião. A ciência nunca deve permitir que fatores não naturais tenham algum papel na explicação de qualquer coisa que se observa na natureza. Na verdade, escreve Dawkins, a ciência evolutiva tornou possível ele ser um “ateu realizado”.

Ainda que ninguém mais naquele auditório dissesse exatamente isso, a maior parte da audiência de profissionais acadêmicos sustentaria que Deus não desempenha nenhum papel na ciência. Quando Dawkins acusou Behe de acreditar em Deus, ele não precisava dizer mais nada. Ele havia provado seu ponto. A estrutura de plausibilidade da universidade fornecia uma justificação completa para a rejeição de Dawkins da ciência do desígnio.

Após uma pequena pausa dramática, contudo, enquanto aguardava sua audiência assentir mentalmente com a sua sabedoria em se omitir de mencionar a ciência do desígnio como digna de consideração (enquanto que a astrologia e os tabloides eram dignos), ele acrescentou: “E, ademais, Michael Behe é preguiçoso. Ele deveria tentar encontrar os fatores que levaram à complexidade das estruturas biológicas em vez de atribuir estas estruturas a fatores não naturais”.

Quando apontei que a sua resposta era um *argumentum ad hominem*, usando o latim pretensioso ao invés da frase comum do vernáculo “envenenando o poço” ou “atribuindo nomes” [*name calling*], ele hesitou um pouco e então disse: “Sim”, mas então seguiu afirmando o quanto Behe era um cientista preguiçoso. Minha pergunta tinha levantado a questão de que se causas naturais poderiam realmente explicar estruturas biológicas complexas. Ele jamais tinha abordado isso.

Um homem no auditório então disse: “Eu gostaria de saber se você sabe como é difícil ensinar ciência nos Estados Unidos. As pessoas continuam querendo que lhes ensinemos *criacionismo*”. Colocou-se, assim, um arenque [*red herring*] em meio à questão. ^[205] Pois isso não tinha absolutamente nada a ver com a minha pergunta. Mas no diálogo entre Dawkins e eu, Dawkins claramente tinha saído por cima.

Cosmovisões se tornam estruturas de plausibilidade pela sua adoção por uma sociedade ou segmento de sociedade (neste caso, a comunidade acadêmica). Quando a cosmovisão individual de uma pessoa é idêntica à de sua sociedade, não há necessidade de provas adicionais de que a cosmovisão é verdadeira.

Em algumas comunidades — como a comunidade científica na maioria das universidades — a estrutura de plausibilidade é relativamente detalhada e singular, ou pelo menos dominante. Mas numa sociedade pluralista como a da maior parte da Europa e da América do Norte, a estrutura de plausibilidade será pouco mais que um frágil andaime. Composta por uma série de grandes e pequenas diferentes religiões e comunidades seculares, ela tem pouco poder de vinculação. As cosmovisões dos vizinhos próximos de uma pessoa podem ser tão diferentes quanto aquelas que separavam Marco Polo de Gengis Khan, ou Colombo dos nativos americanos.

Nos Estados Unidos, por exemplo, pluralismo não significa mais que alguns de nós somos batistas e outros metodistas, ou alguns de nós somos protestantes e outros católicos. Significa agora que os nossos vizinhos próximos podem ser rastafarianos de um lado e gente puramente secular, não religiosa, do outro. No fim do quarteirão estão construindo um templo hindu, e do outro lado da cidade, uma mesquita. Nosso barbeiro ou cabeleireiro pode estar meditando todas as manhãs por vinte minutos um mantra aparentemente sem sentido; nosso verdureiro senta-se em posição de yoga cerca de meia hora todas às noites; nosso chefe faz treinamento em gestão de Nova Era no Fórum. Enquanto isso, nossos amigos de igreja nos dizem querer saber sobre reencarnação, e alguns deles procuram uma forma de medicina alternativa que implica que cada um de nós é totalmente responsável por sua própria saúde, que tornamo-nos doentes e temos o poder de nos tornar saudáveis. Aonde quer que nos voltemos, achamos alguém com uma visão diferente da nossa — cada um alegando que é livre para sustentar sua visão e ficando totalmente satisfeito em deixar que continuemos a crer no que quisermos, seja o que for. Como afirma Leon Wieseltier, editor literário do *The New Republic*,

O pluralismo, afinal, tem como premissa não apenas a diferença, mas a proximidade da diferença: outra forma de viver nunca está longe do coração na América, porque nunca está longe dos olhos. As calçadas estão cheias de incomensurabilidades. Você vive e trabalha e brinca com pessoas para quem sua visão de mundo não passa de um absurdo, ou algo pior. [\[206\]](#)

O crescente pluralismo de cosmovisões tem promovido ao longo dos últimos quarenta anos a devastação de uma estrutura de plausibilidade que permitia a crença fácil em qualquer das cosmovisões anteriormente atuantes. A

única unidade que permanece é a concordância geral que uma pessoa pode acreditar no que quer que seja: uma reivindicação de verdade é tão válida quanto qualquer outra. Na linguagem popular, o que é verdade para você não tem de ser verdade para mim. A verdade em si é vista ou como múltipla e contraditória, ou de forma alguma possível. A natureza pública de nossa cosmovisão atual tem invadido a tal ponto o caráter privado de qualquer cosmovisão específica que essa cosmovisão privada já não dá significado e propósito para a vida da pessoa. “Vivemos num mundo pluralista” se torna “vivemos num mundo relativista”.

OBJETIVO E SUBJETIVO

O curso do meu argumento se move agora do relacionamento entre a natureza pública e a privada das cosmovisões para o conflito entre o seu caráter objetivo e subjetivo. Dada a natureza privada das cosmovisões, elas realmente podem ser objetivas? Não são elas sempre tão subjetivas, a tal ponto *minha* visão ou *sua* visão, ou mesmo, sociologicamente falando, *nossa* visão (estrutura de plausibilidade), que são totalmente não confiáveis? O sistema de linguagem que usamos para pensar e comunicar não estaria para sempre separado da suposta realidade sobre a qual falamos? Como vimos, este último é um dos principais temas do pós-modernismo.

A despeito da angústia que poderia muito bem acompanhar essa questão, quando martelada pela mente, a resposta, penso eu, é clara. Como Karl Barth disse certa vez ao rejeitar a teologia natural: “Nein!”. Não, não é necessário abandonar a noção de que podemos saber algo sobre o que é a realidade.

Se começarmos nossa busca intelectual exigindo o tipo de certeza que Descartes procurava, se assumirmos que a primeira questão a resolver é como posso saber alguma coisa de fato, seremos eventualmente levados, creio eu, ou ao niilismo ou ao completo relativismo (também uma forma de niilismo). ^[207]

Também não receberemos qualquer ajuda da sociologia do conhecimento como concebida por Berger e Luckmann. Uma sociologia como esta não está equipada para responder questões epistemológicas. Ela é uma ciência empírica que observa o fenômeno do conhecimento, não os objetos do conhecimento. Seu próprio “objeto de conhecimento” é o conhecimento como tal. Num apêndice de *The Sacred Canopy* [O Dossel Sagrado], Berger deixa isso claro:

Não se deve procurar nenhuma explicação teológica ou antiteológica em parte alguma deste estudo... Questões levantadas no âmbito do quadro de referência de uma disciplina

empírica... não são suscetíveis de uma resposta no quadro de referência de uma disciplina não-empírica e normativa, da mesma forma que o procedimento inverso também é inadmissível.. [\[208\]](#)

Se Berger está correto, o que deve ser aprendido sobre o que Berger chama de “mundos” e eu chamo de “cosmovisões” é limitado. Não podemos tirar nenhuma conclusão, qualquer que seja, sobre se alguma cosmovisão representa a verdade sobre o que realmente existe. Questões ontológicas não podem ser respondidas. Nem tampouco questões epistemológicas.

A teoria sociológica... sempre há de encarar a religião *sub specie temporis*, deixando aberta necessariamente, portanto, a questão de se e como ela *também* poderia ser vista *sub specie aeternitatis*. Assim, a teoria sociológica deve, por sua própria lógica, encarar a religião como projeção humana e, pela mesma lógica, não pode ter nada a dizer acerca da possibilidade de esta projeção se referir a algo além do ser de quem a projeta. [\[209\]](#)

Tudo o que podemos aprender é como as cosmovisões em suas dimensões pública e privada funcionam em relação ao contexto social. Não é tudo o que gostaríamos de saber, mas também não é nada. Isso nos dá um *insight* aguçado no aspecto subjetivo e social das cosmovisões. [\[210\]](#)

Há, no entanto, outra maneira de olhar para a possibilidade de conhecimento objetivo. Não precisamos começar a nossa jornada intelectual com a questão de como sabemos. Se em vez disso começarmos com o que existe, há uma forma de justificar que a nossa cosmovisão tem tanto uma dimensão subjetiva como objetiva. Se o realmente real é o Deus bíblico, é possível que pelo menos alguma das coisas que pensamos saber são realmente, objetivamente verdadeiras. Tentei explicar isso no capítulo dois de *O Universo ao Lado*. Basicamente o argumento é este: Se Deus, o conhecedor onisciente de todas as coisas, nos fez à sua imagem, podemos ser os “eventuais conhecedores oniscientes” de algumas coisas. Muito embora estejamos alienados do nosso Artífice, ele nunca nos deixou sem alguma capacidade de conhecer, e graciosamente nos redimiou e está nos transformando para que agora, embora “vemos apenas um reflexo obscuro”, um dia o veremos face a face. [\[211\]](#)

É claro que esse conjunto de pressuposições não é verdadeiro de forma autoevidente, mas se ele é verdadeiro, o conhecimento objetivo é possível. Quando uma ontologia centrada na natureza de Deus (e na natureza da humanidade como criada à imagem dele) precede a epistemologia, é possível uma justificação intelectual dessa ontologia. [\[212\]](#) Alvin Plantinga, por exemplo, explica como a crença em Deus pode ter “três variedades de *status* epistêmico positivo”: justificação, racionalidade e garantia. Sendo realmente o caso que os

seres humanos são todos dotados de um *sensus divinitatis* que lhes permite sentir diretamente a existência de Deus, nenhuma outra justificação para a sua crença é necessária. A crença de uma pessoa em Deus, como coloca Plantinga, é propriamente básica. O fato da existência de Deus (ontologia) e o fato do *sensus divinitatis* (ontologia) precedem e reforçam o conhecimento objetivo (epistemologia) do Deus teísta, um “Deus que intervém”, como colocou Francis Schaeffer. ^[213] Plantinga segue para explicar como esse *status* epistêmico se aplica a toda a extensão da cosmovisão bíblica. ^[214]

Os cristãos tradicionais de modo geral não estão a ponto de renunciar à ideia da verdade objetiva. Não penso estar falando apenas por mim mesmo quando digo que cada fibra de meu ser grita por uma cosmovisão que não seja apenas minha própria história, meu próprio conjunto de proposições, minha própria interpretação da vida, mas uma cosmovisão que seja universalmente, objetivamente verdadeira, uma cosmovisão em que o realmente real é o Deus que intervém, e na qual os seres humanos são verdadeiramente feitos à imagem de Deus e capazes de saber pelo menos um pouco o “modo como as coisas realmente são”. A Bíblia assume que esse tipo de conhecimento é possível e que ele é o principal veículo pelo qual podemos saber qual é o caso, não apenas sobre o mundo, mas sobre esse Deus que intervém.

“Todo homem, por natureza, quer saber”, disse Aristóteles. Sim, e num mundo pós-moderno temos de acrescentar: Todos nós desejamos conhecer a verdade, não apenas uma história construída por nós mesmos — por cada um de nós como indivíduos, por alguns de nós como comunidades ou por todos nós como seres humanos. E há pelo menos uma cosmovisão que mostra como isso é possível, uma cosmovisão que pode ser tão íntima a cada um de nós como universal a todos nós. Descobrimos essa cosmovisão apresentada em mais detalhes do que qualquer de nós pode compreender na Bíblia. Ela é de fato uma cosmovisão profundamente gratificante, satisfatória, que é tanto pública como privada, tanto subjetiva como objetiva.

7. COSMOVISÃO: UMA DEFINIÇÃO REFINADA

Quando aceitamos certo conjunto de pressuposições e as usamos como a nossa estrutura interpretativa, podemos dizer que habitamos nelas tal como em nosso próprio corpo.

Michael Polanyi, *Conhecimento Pessoal*

É hora de reunir os tópicos desse argumento para uma definição final de *cosmovisão*. Esta não será uma definição que tenta incorporar todas as características de todas as definições de cosmovisão. Isso é impossível, pois o próprio conceito de cosmovisão é cosmovisão-dependente. Naturalistas otimistas modernos, especialmente cientistas, pensam nas cosmovisões como suposições autoevidentes que permitem um conhecimento quase certo da realidade material. Idealistas pós-kantianos pensam nas cosmovisões como estruturas mentais inatas através das quais ordenamos e entendemos os fenômenos de nossas vidas. Pós-modernistas provavelmente veem as cosmovisões como estruturas linguísticas pelas quais construímos nosso mundo e viemos a controlá-lo. Da mesma forma, uma definição cristã de *cosmovisão* dependerá do seu compromisso prévio com a realidade objetiva do Deus infinito e pessoal que criou um cosmo inteligível.

Mas essa natureza perspectival das cosmovisões não compromete os cristãos com o relativismo. Pluralismo — a existência lado a lado de cosmovisões que são pelo menos parcialmente contraditórias — não é relativismo. A verdade como classicamente entendida entre os hebreus bem como entre os gregos, entre os antigos bem como entre os modernos, não é relativa. A verdade como *o modo que as coisas são* ou como a representação exata em linguagem *do modo que as coisas são* impede o relativismo. A questão não é se *existe* um modo que as coisas são. Este *insight* é pré-teórico. A questão é o que Descartes queria dizer ao considerar a verdade como sendo uma das categorias. A verdade como “a conformidade do pensamento com o seu objeto”, disse ele, “parece ser uma noção tão transcendentalmente clara que ninguém pode ser ignorante dela”. ^[215] Alvin Plantinga observa: “Thomas Reid e outros apontam que a ideia de *verdade*, como uma relação entre as crenças e o mundo, faz parte do nosso equipamento noético nativo”. ^[216]

Minha definição de *cosmovisão*, portanto, assumirá necessariamente que nós sustentamos nossa cosmovisão como a verdade da questão. Se isso procede, as definições alternativas são falsas em tudo aquilo que contradizem a nossa própria definição quando esta é de fato verdadeira. Claro, poderíamos estar errados ou parcialmente errados. Mas em um mundo onde há ordem, onde o caos não é universal, onde as coisas não são “de tudo que é modo”, existe de fato um *modo que as coisas são*.

Ainda assim, a história da cosmovisão nos ensina muito sobre o caráter das cosmovisões. Minha própria definição refinada de *cosmovisão* deve muito a essa história, como pretendo salientar no que segue.

COSMOVISÃO: UMA DEFINIÇÃO REFINADA, PARTE 1

A definição refinada de *cosmovisão* tem duas partes — uma definição ontológica básica e uma lista de perguntas que geram as pressuposições que caracterizam qualquer cosmovisão específica.

Cosmovisão é um compromisso, uma orientação fundamental do coração, que pode ser expresso como uma estória ou num conjunto de pressuposições (suposições que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou totalmente falsas) que sustentamos (consciente ou subconscientemente, consistente ou inconsistentemente) sobre a constituição básica da realidade, e que fornece o fundamento no qual vivemos, nos movemos e existimos.

Essa definição sucinta precisa ser desdobrada. Cada frase representa uma característica específica que merece um comentário mais elaborado.

Cosmovisão como compromisso. Selecionar esta frase — “cosmovisão é um compromisso” — foi para mim a parte mais difícil em refinar o conceito. A principal razão é que ela faz uma reivindicação ontológica. Isto é, tenta identificar de forma precisa o que uma cosmovisão é. Para ver a importância da reivindicação de que cosmovisão é um compromisso, note o que não é reivindicado.

Em primeiro lugar, cosmovisão não é fundamentalmente um conjunto de proposições ou uma teia de crenças. Ou seja, não é antes de tudo uma questão de intelecto. Tampouco é fundamentalmente uma questão de linguagem ou um sistema semiótico de sinais narrativos. O intelecto certamente está envolvido, e a

linguagem está presente como uma ferramenta do intelecto, mas a essência de uma cosmovisão reside profundamente nos recônditos interiores do eu humano. Ela é uma questão da alma, e é representada mais como uma orientação, ou talvez disposição, espiritual do que como uma questão da mente apenas.

A minha alma espera somente em Deus;

dele vem a minha salvação.

Só ele é a minha rocha e a minha salvação;

é a minha defesa; não serei grandemente abalado. (Sl 62.1-2)

Não é apenas o Deus bíblico, contudo, que pode ser visto como a rocha e a salvação de uma pessoa. Para William Ernest Henley (1849-1903), tratava-se do seu eu humano autônomo. Em “Invictus”, um poema lido por colegiais para ilustrar, se não ensinar, a autoconfiança, Henley declara em palavras ressoantes:

Sou o mestre do meu destino; ^[*]

Sou o capitão da minha alma.

Afirmações como essas representam disposições ou compromissos profundos do âmago central de toda a pessoa.

Em segundo lugar, cosmovisão é um compromisso, mas não um compromisso que é necessariamente resultado de uma decisão consciente. Estamos comprometidos quando agimos em direção a um fim mesmo quando inconscientes de nossos motivos ou objetivos para os quais nossas ações tendem. Cosmovisões são uma questão do coração.

Cosmovisão como uma orientação fundamental do coração. Esta noção seria mais fácil de compreender se a palavra *coração* carregasse no mundo de hoje o peso que ela carrega nas Escrituras. Como David Naugle tão bem aponta, o conceito bíblico de coração é muito mais rico do que é transmitido pelo nosso linguajar comum. Hoje pensamos no coração como a sede das emoções (especialmente das emoções afetuosas, empáticas) e talvez da vontade. Mas isso raramente inclui a mente. O conceito bíblico, no entanto, inclui as noções de sabedoria (Pv 2.10), emoção (Êx 4.14; Jo 14.1), desejo e vontade (1 Cr 29.18), espiritualidade (At 8.21) e intelecto (Rm 1.21). ^[217] Em resumo, e em termos bíblicos, o coração “é o elemento definidor central da pessoa humana”. ^[218] Isto é, a cosmovisão está situada no eu — na câmara operacional central de todo ser humano. É a partir desse coração que todos os pensamentos e ações de uma pessoa procedem.

A frase “orientação fundamental” se apresenta desdobrada. Em sua raiz a cosmovisão é pré-teórica, abaixo da mente consciente. Ela direciona a mente consciente a partir de uma região normalmente não acessada pela mente

consciente. Não é que a mente consciente não pode pensar sobre uma cosmovisão e seu caráter pré-teórico. Presumivelmente é o que estamos fazendo agora. É que normalmente nós não fazemos isso. Antes, pensamos *com* a nossa cosmovisão e *por causa* da nossa cosmovisão, não *sobre* a nossa cosmovisão. As pessoas que passam por uma crise de fé ou têm uma propensão peculiar ao pensamento filosófico podem pensar sobre a sua cosmovisão a maior parte do tempo. Outras, no entanto, sequer podem tomar alguma vez consciência de sua própria cosmovisão, tampouco refletir sobre ela.

O analista de cosmovisão que melhor captura esta característica é Herman Dooyeweerd, com seu conceito religioso de “motivo-base”. Como vimos no capítulo dois, Dooyeweerd identifica dois motivos-base: “Um é nascido do espírito ou santidade; o outro, do espírito de apostasia”. ^[219] Isto é, motivo-base é uma orientação espiritual, resultado de um compromisso ou com o Deus vivo da Bíblia ou com o seu archi-inimigo. Dooyeweerd vê esses motivos-base como prévios a qualquer cosmovisão. ^[220] Mas, em vez disso, estou incorporando seu conceito de motivo-base em minha definição de *cosmovisão*. No meu entender, pelo simples fato de estar viva no mundo, toda pessoa faz e vive de um compromisso religioso. O caráter desse compromisso controla todo o caráter e direção da vida da pessoa. Esse compromisso é geralmente subconsciente, mas pode se tornar consciente pela autorreflexão. A própria análise de cosmovisão pode nos ajudar a nos tornar mais conscientes do que esse compromisso tem sido, é no presente, e no que ele pode se tornar através de reflexões e decisões adicionais. ^[221]

Um filósofo que está bem ciente de sua cosmovisão e de como ela funciona como um fundamento para sua teorização ulterior é John Searle. Em seu estudo lúcido da consciência, Searle está bem ciente de que a sua rejeição de qualquer noção de ser transcendente é importante:

Dado o que sabemos sobre os detalhes do mundo... [e.g., questões da química, física e biologia], esta cosmovisão [o naturalismo] não é uma opção. Ela não está simplesmente disponível ao lado de uma porção de cosmovisões concorrentes. Nosso problema não é que de algum modo falhamos em vir com provas convincentes da existência de Deus ou que a hipótese de uma vida após a morte permanece em sérias dúvidas, mas, antes, que em nossas reflexões mais profundas não podemos levar essas opções a sério. Quando encontramos pessoas que afirmam acreditar nessas coisas, podemos invejar nelas o conforto e a segurança que afirmam derivar dessas crenças, mas no fundo continuamos convencidos de que ou elas estão desatualizadas, ou estão sob o domínio da fé... E uma vez que você aceita nossa cosmovisão, o único obstáculo para conferir à consciência o seu *status* de característica biológica dos organismos é a suposição dualista/materialista antiquada que a natureza “mental” da consciência a torna impossível de ser uma propriedade “física”. ^[222]

O que Searle parece não compreender é, primeiro, que sua convicção de que não existe nenhum deus, não existe o transcendente, é uma questão de fé tanto quanto a convicção do teísta de que existe um deus, e, segundo, que um cristão pode ter evidência para sua convicção que é igualmente válida e convincente. É claro que, como vimos acima com Richard Dawkins, Searle não é o único estudioso a confiar numa estrutura de plausibilidade para dar credibilidade a um argumento de outra forma tendencioso. [\[223\]](#)

Expresso como uma estória ou num conjunto de pressuposições. A cosmovisão não é uma estória ou um conjunto de pressuposições, mas pode ser expressa dessa maneira. Ao refletir sobre de onde eu e toda a raça humana viemos ou para onde a minha vida ou a humanidade é conduzida, minha cosmovisão está sendo expressa como uma estória. O naturalismo, com seu padrão de *big bang*; a evolução do cosmo; a formação das galáxias, sóis e planetas; o aparecimento da vida sobre a terra e o seu eventual desaparecimento à medida que o universo envelhece, é uma estória-mestre. O niilismo é uma estória-mestre, quem sabe um conto cheio de som e fúria narrado por um idiota significando nada, mas uma estória-mestre apesar de tudo. O cristianismo, com seu padrão de criação, queda, redenção e glorificação, é uma narrativa mestre. Vejo a minha vida e a vida dos outros como minúsculos capítulos nessa estória-mestre. O significado dessas pequenas histórias não pode ser dissociado da estória-mestre, mas parte desse significado é proposicional. Quando, por exemplo, pergunto-me o que estou realmente assumindo sobre a realidade, o resultado é um conjunto de ideias que posso expressar em forma proposicional.

A estória inicial no presente livro ilustra uma forma em que uma pergunta exigindo uma resposta não estória se move numa estória em proposições sem perder a sua forma de estória. Observe o que acontece com o pai quando é desafiado por seu filho a explicar por que o mundo simplesmente não gira loucamente no espaço ou mergulha no abismo do esquecimento. Ele pode não ter pensado em uma questão assim desde as aulas de geociências ou astronomia no colégio ou na faculdade. Mas ele lembra um pouquinho do que aprendeu, e assim pode fazer algum progresso. Ele pode falar ao seu filho sobre a lei da gravidade. Pode mesmo lhe falar sobre a ordem do universo. O que o frustra, no entanto, é a questão última — o que faz com que o universo seja ordenado? Ainda assim, ponderando, ele pode arriscar uma tentativa de resposta. “Bem, ah, er... hum... é matéria e energia a perder de vista”, ou “Deus fez isso assim, e é Deus a perder de vista”. Estas são as escolhas que um pai no mundo ocidental moderno vai provavelmente fazer. Uma delas é a primeira pressuposição ontológica do naturalismo; a outra, do teísmo ou talvez do

deísmo.

É claro, o pai poderia ter respondido à pergunta de seu filho de outras formas. Suponha que o pai assumiu um compromisso total com o Zen budismo. Ele ainda não é um mestre Zen. Ele ainda não foi iluminado ou alcançou satori.

[*] Mas está ansioso para conduzir seu filho na direção certa. Então como ele responde à pergunta “O que sustenta o mundo no espaço”?

“Filho, esta é uma pergunta considerada interessante por aqueles que não sabem quais perguntas fazer. Seu professor ou algo em você o fez pensar na direção errada”.

“Por que, papai? O que você quer dizer?”

“Por quê? O que quero dizer, filho? Até estas perguntas são improdutivas. Venha, sente-se comigo. Ali, agora fique na mesma posição em que estou.”

“OK, papai. Assim está certo?”

“Certo? Errado? Não pergunte. Isso já vai servir. Agora, fiquemos em silêncio”.

O pai pode voltar a atenção do garoto a um objeto na natureza — a lua, as estrelas, um pássaro ou um ramo de árvore. Pode ensinar ao garoto um mantra, como *Om mane padme hum*, ou apenas levá-lo a dizer *Om* vagarosa e repetidamente. Mas ele não responderá suas perguntas. As perguntas não têm respostas, pelo menos não respostas que parecem racionais à consciência lógica desperta. Mas depois de meditar, o garoto pode não estar mais interessado nas perguntas. Ele pode ter-se cativado pela jornada rumo ao Vazio — a plenitude vazia do universo.

O princípio primeiro do Zen é que não existe princípio primeiro do Zen. Ou, o princípio primeiro do Zen é Não. Tudo em nosso ser consciente ocidental clama contra a possibilidade de que o mantra cantarolado pelo pai e seu filho estejam remotamente em contato com *o modo que as coisas são*. Nossas pressuposições são tão radicalmente diferentes que temos grande dificuldade em ver o que o pai Zen está tentando fazer o seu filho ver. Talvez não possamos vê-lo de fato. Existe algo para ser visto? Se existe, a noção ocidental de que o ser é determinado — alguma coisa específica e não outra coisa — está errada. Nenhuma lógica — nenhuma forma de racionalidade — é comum ao pai Zen e ao pai ocidental, seja ele cristão ou naturalista.

Aqui é onde a noção dooyeweerdiana de *motivo-base* me parece ser útil. Existe um compromisso ou disposição abaixo do nível da razão consciente que caracteriza o coração de cada pessoa. A partir deste compromisso flui o caráter do estilo de vida de uma pessoa. Ele produz a resposta que é dada à primeira pergunta de cosmovisão: Qual é a realidade primordial? E esta resposta controla

o resto da cosmovisão da pessoa. Isso foi percebido por James Orr: “Em todo lugar a mente dos homens está aberta à concepção que, não importa o que mais o universo possa ser, ele é uno — um conjunto de leis sustenta o todo conjuntamente — uma ordem reina através de tudo. Em todos os lugares, consequentemente, vemos um esforço por um ponto de vista universal — um agrupamento e apreensão das coisas juntas em sua unidade”. ^[224] Assim fez Abraham Kuyper: Há uma “necessidade de todo pensamento proceder de um único princípio, ‘um ponto fixo de partida’”. ^[225]

Orr e Kuyper estão, claro, falando da cosmovisão das pessoas que são autorreflexivas e têm algum conhecimento consciente de sua própria cosmovisão, embora não precisem saber que se trata de uma cosmovisão. E quanto à pessoa comum que passa pela vida relativamente inconsciente de seu compromisso com uma visão da realidade? Sua cosmovisão é gerada de uma única concepção ontológica? Minha tentativa de resposta é sim, ela é — e muito mais do que a pessoa poderia pensar.

Por exemplo, o que é assumido por aqueles que não estão particularmente atentos ao que orienta sua vida? Tal pensamento sobre um tópico como este é irrelevante. Para eles não faz diferença o que faz a sua vida funcionar. Em outras palavras, eles têm uma noção subconsciente de que o universo (a realidade) é basicamente benevolente. Deus, se existe um Deus (e pode muito bem existir), não está preocupado com a visão deles de Deus. Assim, mesmo que Deus exista, ele pode ser geralmente ignorado, pelo menos até a pessoa encarar a morte. Se Deus não existe (e quem é que sabe — ele pode não existir), não há necessidade de se preocupar com a sua inexistência. Mais uma vez, o universo (a realidade) está basicamente desinteressado com a cosmovisão das pessoas. Não é preciso se preocupar com tais questões. Entretanto, é a ontologia dessas pessoas, sua noção de como o universo, ou Deus, realmente é que governa o resto de seus estilos de vida.

Que o “ponto fixo de partida” deve ser o Deus único e verdadeiro é algo que, para os cristãos, não precisa nem ser dito. Como diz Dallas Willard: “A coisa mais importante e singular em nossa mente é nossa ideia de Deus e as imagens correlatas”. Ele então cita A. W. Tozer: “Que a nossa ideia de Deus corresponde tanto quanto possível ao verdadeiro ser de Deus, é de imensa importância para nós”. ^[226] Não é qualquer Deus que fará isso.

Suposições que podem ser verdadeiras. As pressuposições que expressam os compromissos de uma pessoa podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou totalmente falsas. Visto que há um *modo que as coisas são*, as suposições que a pessoa faz acerca disso podem ser mais ou menos precisas. Quem sabe, dada a nossa natureza caída, nenhuma de nossas pressuposições é

sustentada de forma que seja completa e totalmente verdadeira.

Alguém poderia objetar: “Mas e a nossa crença em Deus? Certamente ela é completa e totalmente verdadeira”. Assim pode parecer. Se existe um Deus e acreditamos em Deus, a nossa crença é uma crença verdadeira. A questão surge quando começamos a trazer conteúdo para dentro do conceito de Deus. Será que temos uma noção totalmente perfeita do que significa Deus ser onisciente ou transcendente? O próprio conceito estende os limites da nossa capacidade mental. Como diz o filósofo Roy Clouser: “O conceito de uma coisa inclui tudo o que é verdadeiro sobre essa coisa (que é a razão de nunca termos de fato um conceito completo de qualquer coisa individual)”. ^[227] Suspeito que podemos estar apenas parcialmente certos sobre a maioria das coisas que nos é possível saber.

Há uma ilustração bíblica interessante sobre manter uma pressuposição correta e, ainda assim, não manter a verdade. No Evangelho de João 7-8, Jesus está argumentando com as autoridades religiosas. Elas acreditam que Deus é uno [único]. Afinal, não diz a Torá “Ouça, ó Israel: o SENHOR, o nosso Deus, é o único SENHOR” (Dt 6.4, NVI)? Sim, Deus é uno. Isto é certo. Mas Jesus acabou de fazer declarações que mais que sugerem que ele pensa ser Deus. Isso não faz sentido. Jesus é homem. Ele não pode ser Deus. Dizer que ele é Deus é blasfêmia. Jesus, no entanto, lhes diz que eles não sabem do que estão falando, que eles é que estão enganados. Se eles realmente conhecessem a Deus, o reconheceriam como o Filho de Deus. Assim ele os acusa de não conhecerem a Deus.

Então, o que estava errado com o conhecimento deles de Deus? Apenas isto: Eles pensavam que sabiam *o que* Deus poderia ser. Eles não sabiam que a unicidade de Deus — a sua absoluta *singularidade* [onlyness] — poderia ser um complexo de pelo menos dois (mais adiante no Evangelho de João, Jesus fala do Espírito, revelando Deus como um complexo de três). A noção de Deus das autoridades religiosas estava parcialmente correta, mas a partir disso eles extrapolaram para um suposto fato que não era verdade. Eles, no entanto, mantinham isso como verdade, e perderam assim a verdade principal de que o próprio Deus, de Filho para Pai, estava em pé à frente deles falando com eles. Assim, seu suposto conhecimento de que Deus é uno era falso.

É melhor reconhecer que todas as nossas pressuposições são — tal como as mantemos e entendemos — limitadas em sua precisão.

Pressuposições que sustentamos consciente ou subconscientemente. Tenho percebido isso com tanta frequência que não é algo que precisa de elaboração adicional. É suficiente dizer que em nossa vida diária como pensadores e atores, o grosso de nossa cosmovisão é completamente

subconsciente. Nós pensamos com ela, não sobre ela.

Pressuposições que são consistentes ou inconsistentes. Isso é indubitavelmente verdade, mas difícil de documentar de um modo fácil, pois quando reconhecemos que as nossas pressuposições se chocam, provavelmente abandonamos a pressuposição ofensiva, modificamos a nossa ideia ou modificamos o sistema para que a contradição ou seja resolvida, ou reencoberta em nossa consciência. Ainda assim, posso pensar em um exemplo de meu próprio desenvolvimento mental ao ter descoberto uma contradição.

No início da faculdade adotei uma forma radical de Nova Crítica que dizia que a intenção do poeta era irrelevante para o significado do poema. Em meus artigos eu escrevia a partir dessa perspectiva. Ao mesmo tempo, eu estudava os salmos da Bíblia assumindo que era a intenção desses poemas o que eu precisamente tentava entender. Eu mantive essas duas visões lado a lado, e por meses não notei qualquer conflito elas. Claro, não fazia nenhum sentido ler as Escrituras e não estar interessado no que seus escritores humanos e, mais importante, seu inspirador divino tinham em mente. Finalmente, um dia passei a ver a contradição e mudei de opinião. Como eu acreditava que a minha fé cristã, cujo conteúdo dependia de saber pelo menos parte das intenções dos autores da Bíblia (e do Deus que os inspirou), estava muito mais firmemente arraigada que minha teoria literária recentemente desenvolvida, lancei fora minha aceitação desse aspecto da Nova Crítica. Foi um processo razoavelmente indolor.

O que é muito mais doloroso é encontrar contradições em crenças centrais. Uma pessoa crê que Deus é bom, mas não pode reconciliar isso com o mal no mundo. Frank, um estudante de pós-graduação em literatura, crê, por um lado, que seu entendimento do papel dos homens e das mulheres na igreja é amplamente correto e, por outro lado, que a ciência social que ele tem lido como pano de fundo para os seus estudos literários é basicamente sólida. Mas de repente ele descobre que se esta for uma leitura verdadeira do modo que as coisas são, aquela é uma construção ideológica que oprime as mulheres. Isso instala uma dissonância cognitiva que exige uma resolução em nível de cosmovisão.

Em um nível mais simples, Maria se apaixona por Jeff e acredita que agora entende o que é um verdadeiro romance. Ela faz um curso em psicologia (para descobrir a verdade sobre o seu eu interior) e aprende que o chamado amor romântico se deve na verdade à ação de um par de glândulas específicas. Na realidade, é possível Maria acreditar em ambas as coisas desde que as mantenha em compartimentos separados em sua mente.

Inconsistência é algo bastante comum. Alguns cristãos professos acreditam em reencarnação. Estou convencido de que aqueles que assim o fazem

simplesmente não entenderam muito bem o que o cristianismo ensina. Porque se é verdade que cada pessoa é feita à imagem de Deus, cada pessoa é única. A doutrina da ressurreição do corpo no fim da história humana garante que cada pessoa é a mesma pessoa e ela somente. Mas a reencarnação envolve a noção de que, na morte, um indivíduo reverte a um estado em que pode retornar como outro indivíduo em outro corpo. Isso não acontece apenas uma vez, mas repetidas vezes. Os dois conceitos do que acontece na morte — ressurreição e reencarnações múltiplas, talvez eternas — não podem ambos expressar como as coisas são. Um exclui o outro.

Se havemos de ter uma cosmovisão cristã, buscaremos eliminar as contradições em nossa cosmovisão. Devemos, como descreve Orr, esforçar-nos por “um ponto de vista universal — um agrupamento e apreensão das coisas juntas em sua unidade”. ^[228] É o que deveríamos fazer. O que na verdade fazemos? ... Ah, bem, há sempre algo diferente.

A constituição básica da realidade. A cosmovisão, como eu disse muitas vezes acima, está preocupada com *o modo que as coisas são*. Ela é primeiro e antes de tudo um compromisso ontológico. É a resposta final à pergunta: O que sustenta o mundo? Toda pergunta — aquelas que focam na epistemologia ou na ética ou no significado final — assume uma ontologia.

É fácil ver a estreita ligação entre ontologia e epistemologia: uma pessoa só pode *conhecer* o que *é*. Mas há uma ligação igualmente estreita entre ontologia e ética. Ética lida com o bem. Mas o bem deve existir para que possa ser lidado. Então, o que é o bem? É o que uma ou mais pessoas dizem? É uma característica inerente da realidade externa? É o que Deus é? É o que ele diz? O que quer que ele seja, o bem é uma coisa.

Sugiro que, em termos de cosmovisão, o conceito de *bem* é um dado pré-teórico universal, uma parte da constituição inicial e inata de toda pessoa como ser humano. Como diz o filósofo social James Q. Wilson: toda pessoa tem um senso moral: “Virtualmente toda pessoa, começando em uma idade muito jovem, faz julgamentos morais que, embora variando bastante em complexidade, sofisticação e sabedoria, distinguem ações com base em que algumas delas são certas e outras erradas”. ^[229]

Duas perguntas então surgem. Primeiro, o que justifica esse senso universal de certo e errado? Segundo, por que as noções de certo e errado das pessoas variam tão amplamente? Wilson tenta justificar a universalidade do senso moral mostrando como ele poderia ter surgido através do longo processo evolutivo totalmente natural da sobrevivência dos mais aptos. Mas mesmo que isso pudesse justificar o desenvolvimento desse senso, não poderia justificar a realidade por trás do senso. O senso moral requer que realmente haja uma

diferença entre certo e errado, não apenas que a pessoa sinta uma diferença.

Pois para que haja uma diferença na realidade, deve haver uma diferença entre o que *é* e o que *deve ser*. Com o naturalismo — a noção de que tudo o que existe é apenas matéria em movimento — há apenas o que *é*. Matéria em movimento não é uma categoria moral. Não se pode derivar o moral (*dever*) do não moral (o totalmente natural *é*). ^[230] O fato de o senso moral ser universal é o que leva Peter Berger a chamá-lo de “sinal de transcendência”, sinal de que há algo mais no mundo do que matéria em movimento. ^[231]

Claro, os naturalistas, assim como os cristãos e outros religiosos, têm um senso moral. Se eles fossem analisar mais detalhadamente por que têm este senso, poderiam desenvolver uma dissidência cognitiva que os levaria a mudar de ideia. Mas, como já observei, é sempre possível ter contradições internas na cosmovisão que de fato mantemos.

Fornece o fundamento no qual vivemos. Ainda que os analistas de cosmovisão notem o relacionamento entre a cosmovisão e o comportamento humano, poucos, se é que algum, fazem do aspecto vivencial uma matéria de definição. Este foi certamente o caso em minha definição prévia em *O Universo ao Lado*. Na presente definição refinada, tentei corrigir essa deficiência.

O ponto é que a nossa cosmovisão não é rigorosamente o que podemos afirmar que é. Ela é o que se realiza em nosso comportamento. Vivemos a nossa cosmovisão ou ela não é a nossa cosmovisão. O que realmente mantemos, por exemplo, sobre a natureza da realidade fundamental pode não ser o que dizemos.

Aqui está um teste simples. Num lado de uma folha de papel escreva o que você crê sobre a oração. Agora vire a folha e anote quanto e qual a frequência com que você ora. Ou varie isso. Num lado de uma folha de papel anote o que você crê sobre Deus que apoia o que você crê sobre a oração. Agora vire a folha e escreva o que a sua vida de oração mostra sobre o que você realmente crê sobre Deus. Com frequência os cristãos são menos espirituais do que demandaria sua cosmovisão declarada.

Uma ilustração acadêmica também é apta. Com frequência estudantes do primeiro ano de filosofia reprimem qualquer noção de que têm obrigações morais. “O que é verdade para você não tem de ser verdade para mim”, dizem. “A verdade é o que eu quero que seja, especialmente com relação à ética”. “OK para mim. OK para você. E OK, então. OK?” No entanto, se após terem recebido boas notas em seus exames e artigos o professor os reprovasse no final do semestre, eles protestariam furiosamente: “Não é justo!”. Os relativistas são sempre mais éticos do que as suas cosmovisões permitiriam. Não há relativistas absolutos.

COSMOVISÃO: UMA DEFINIÇÃO REFINADA, PARTE 2

As perguntas. A segunda parte de uma definição refinada de *cosmovisão* envolve a lista de perguntas que geram as pressuposições específicas da cosmovisão. Como indiquei no capítulo cinco, ainda acredito que as sete perguntas dadas nas primeiras três edições de *O Universo ao Lado* são abrangentes. Elas cobrem as questões fundacionais em ontologia, epistemologia e ética. Eu ainda excluiria a estética da lista por razões de menor relevância em como nossas vidas são vividas. Sei que isso vai perturbar alguns de meus bons amigos (sei quem vocês são!), e ficarei feliz em dizer “Mea culpa”, mas continuo pecando. Em todo caso, as sete perguntas permanecem.

No entanto, elas podem ser expandidas, ganhar corpo, por assim dizer, para incluir as perspectivas da ampla gama de analistas seculares e cristãos. Aqui está minha tentativa de fazer isso.

1. Qual é a realidade primordial — o realmente real?

Esta é, como não tenho tido medo de repetir, a pergunta das perguntas. As principais respostas são Deus e a matéria (isto é, matéria e energia num relacionamento complexo, mas determinado). Se Deus é a resposta, outras perguntas precisam ainda ser respondidas: Qual é o caráter básico de Deus — pessoal ou impessoal (se pessoal, um ou muitos), onipotente ou limitado, ignorante ou com conhecimento (se com conhecimento, onisciente ou limitado), bom ou indiferente?

2. Qual é a natureza da realidade externa, isto é, do mundo à nossa volta?

De Robert Redfield: O que é confrontado? Qual é a natureza do não homem? Qual é a fonte da ordem das coisas? De Walsh e Middleton: Onde estou?

3. O que é um ser humano?

Esta questão tem gerado uma série de perguntas que uma cosmovisão está preparada para responder. De Wilhelm Dilthey: De onde vim? Por que existo? De Walsh e Middleton: Quem sou eu?

4. O que acontece a uma pessoa quando ela morre?

Dilthey: O que será de mim? (Dilthey diz: “Esta é a mais geral de todas as

perguntas e a que mais me interessa”. ^[232] Concordo com a segunda metade da sentença, mas não com a primeira.)

5. *Por que é possível conhecer de fato alguma coisa?*

Não achei esta categoria de pergunta listada por qualquer analista de cosmovisão, mas certamente ela é vital. A resposta vincula a epistemologia à ontologia.

6. *Como sabemos o que é certo e o que é errado?*

De Orr: A constituição das coisas é boa ou má? Por quais princípios últimos os seres humanos devem ser guiados na estruturação e ordenação de sua vida? Que justificativa racional a natureza das coisas proporciona para os sentimentos mais elevados do dever e da religião? O que está errado (com os outros, comigo, com o universo)? De Redfield: O que a humanidade é chamada a fazer?

7. *Qual é o significado da história humana?*

De Orr: Qual é o verdadeiro fim da existência? De Walsh e Middleton: Qual é o remédio para o que está errado? Em qual estória-mestre está a estória de minha vida e a de todos os outros vivos e mortos? Que estória une todos os elementos da cosmovisão de uma pessoa?

A DIFERENÇA QUE FAZ A DIFERENÇA

Que diferença faz a definição refinada para a análise de cosmovisão? A principal diferença é uma mudança de foco das proposições e histórias para o coração que as compreende e entende. Com o *locus* de uma cosmovisão no coração, teremos cuidado para respeitar a profundidade de suas raízes em cada pessoa. Seremos relutantes em pensar que simples argumentos — ou talvez o mais sofisticado dos argumentos — irão desalojar qualquer pressuposição de sua posição operativa na vida de um indivíduo. Estaremos mais desejosos em falar sobre *conversão* do que por uma simples mudança de mente ao vermos a mudança de cosmovisão de uma pessoa. Alguns erros na cosmovisão se tornarão aparentes e serão eliminados somente com muita oração e súplica. Isso valerá tanto para os nossos próprios erros como para os das pessoas cujos pontos de vista tentamos mudar.

Em segundo lugar, as pressuposições explícitas da cosmovisão de uma

pessoa podem não mudar, mas seu caráter vivencial será enfatizado. Quer estejamos olhando para a nossa própria cosmovisão, para a de outra pessoa ou para a de toda uma sociedade, era ou cultura, nossa atenção será atraída para a dimensão comportamental. Uma sociedade, religião ou comunidade pode se proclamar pacífica ou respeitar igualmente homens e mulheres ou escravos e livres. Uma igreja pode dizer que honra a Deus e busca primeiro o seu reino. Uma nação pode dizer que trata todos os seus cidadãos de forma igual. Um indivíduo pode afirmar que acredita em um Deus de *shalom* — paz com justiça. Mas levaremos em conta como cada um se comporta.

Em terceiro lugar, como o suporte principal da cosmovisão da pessoa é ontológico, um compromisso com uma noção específica da realidade fundamental, tomaremos a noção que a pessoa tem de Deus ou da natureza ou de si mesma como o aspecto mais importante de seu caráter. Seu apoio ou rejeição de qualquer princípio ético — digamos, pró-escolha ou pró-vida — é menos fundamental que a noção do que é em último caso real. Os cristãos que proclamam um princípio ético ou outro fazem isso primariamente a partir de um entendimento de quem Deus é; cada lado terá uma noção um pouco diferente — talvez pequena, talvez muito ampla, de fato. Uma mudança de posição sobre esta questão significará uma mudança de cosmovisão em um nível profundo.

No capítulo final, voltaremos nossa atenção para as formas que a análise de cosmovisão pode melhorar a nossa própria cosmovisão e dar um *insight* mais amplo de como podemos viver num mundo pluralista — onde não são só exércitos ignorantes que se defrontam à noite, mas também pessoas inteligentes se defrontam de dia.

8. PESSOAS INTELIGENTES QUE SE DEFRONTAM DE DIA: COSMOVISÕES COMO UMA FERRAMENTA DE ANÁLISE

*... O mundo, que parece
Jazer ante nós como uma terra de sonhos,
Tão variada, tão bela, tão nova,
Na verdade não oferece alegria, amor ou luz,
E aqui estamos nós numa obscura planície
Varrida por confusos alarmes de luta e fuga,
Onde exércitos ignorantes se defrontam à noite.* 

Matthew Arnold, “Dover Beach”

Vivemos em um mundo pluralista. Ao redor do mundo há nações onde a maior parte das pessoas nega o que a nossa nação considera mais caro. Há religiões na Índia, Ásia ou África que se opõem dramaticamente à nossa religião, qualquer que ela seja. E há enclaves de terroristas e revolucionários ideológicos devotos que treinam para assaltos violentos a pessoas como nós. Este *nós*, é claro, inclui não só o *nós* que são cristãos, mas também o *nós* que são hindus, muçulmanos, marxistas ou humanistas seculares. Não existe uma divisão simples entre cristãos e todos os outros. Os outros são múltiplos. Eles também habitam um mundo pluralista. E num mundo pluralista não são só exércitos ignorantes que se defrontam à noite, mas também pessoas inteligentes se defrontam de dia.

A análise de cosmovisão não resolverá os problemas do pluralismo, problemas que ameaçam não apenas nos dividir, mas nos destruir; ela não nos reunirá. Mas nos ajudará a entender por que somos tão parecidos e tão diferentes. Sem esse conhecimento, somos como um mergulhador preso nos tentáculos de um polvo. Cortamos um tentáculo que nos aperta só para descobrir que estamos presos em outro. Nunca entendemos de fato o cerne do nosso problema. A análise de cosmovisão põe em foco o cenário amplo. Ilumina o cerne da questão. E pode nos ajudar a trazer à tona por que temos esses problemas ao vivermos uns com os outros.

Assim nos voltamos agora para ver como a cosmovisão pode ser de quatro

maneiras uma ferramenta de análise: autoanálise, análise dos outros indivíduos, análise cultural e análise acadêmica.

DANDO NOME AO SEU PRÓPRIO ELEFANTE

Um dos usos mais importantes da análise de cosmovisão é a autoanálise. Tornar-se consciente de sua compreensão da natureza fundamental da realidade, ser capaz de dizer a si mesmo o que acredita sobre Deus, sobre o universo, sobre si mesmo e sobre o mundo à sua volta — o que poderia ser mais importante? Você seria capaz de viver a proverbial vida examinada. Dar nome ao seu próprio elefante não garante que você está certo, mas significa que você sabe onde está.

Quando lecionava cursos formais em cosmovisões, eu frequentemente pedia aos estudantes para fazerem essas autoanálises. É uma tarefa fácil, penso eu, e muitos deles também a faziam. Mas alguns achavam isso confuso e até mesmo traumático, pois fazer isso bem significava perguntar não só o que você pensava acreditar sobre o realmente real, mas o que sua vida lhe dizia sobre o que a sua cosmovisão realmente era. Além do mais, a autoanálise frequentemente envolvia a identificação de suas principais mudanças e desenvolvimentos intelectuais e emocionais.

No meu caso, em termos amplos de cosmovisão, tem havido uma riqueza de desenvolvimento, mas apenas uma pequena mudança de direção. Eu cresci numa família cristã. Meus pais e os pais de meus pais viviam juntos em — não estou brincando — uma pequena casa nas pradarias de Nebraska. O ensino religioso era limitado às lições bíblicas de minha mãe aos domingos e em cultos ocasionais no verão em uma escola rural a seis milhas de distância. Meu mundo era uma dúzia ou mais de fazendas vizinhas, uma escola de sala única com um jovem formado em ensino médio como professor, uma rádio que transmitia *The Lone Ranger*  e notícias da Segunda Guerra Mundial, revistas semanais e um punhado de livros, alguns muito bons.

A vida da fazenda, a vida rural em geral, é vivida com apego a terra. Se chove o suficiente, a colheita cresce, o gado tem pasto e a fazenda sobrevive. Se chove muito pouco, o gado definha aos poucos e a fazenda corre grande perigo. Se chove demais, o resultado final é o mesmo. É uma vida dura, não apenas no sentido de ser difícil, mas em seu ser substancialmente real. É realmente na sujeira que você vive, é a madeira real que você corta com um machado e queima para cozinhar e se manter aquecido no inverno. Eu sempre fui

interessado em livros, ideias e no poder da imaginação. Mas enquanto crescia, cedo aprendi que o nosso mundo era realmente muito difícil. Seria esta a razão biográfica para o meu exemplo sobre a ontologia preceder tudo o mais? Quem sabe, mas isso não faz a noção menos verdadeira. Ela a justifica.

Minhas poucas experiências religiosas eram todas interpretadas à luz de ideias basicamente cristãs. Por exemplo, certa vez nas pradarias acima de nossa casa no vale, vi três nuvens carregadas levantarem no horizonte oeste e pensei que estivesse sendo perseguido pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo. Com dez ou onze anos de idade, entendi Deus como uma Trindade, ainda que sem qualquer ideia de como teria chegado a essa noção. Certamente não havia nenhuma profundidade no meu conhecimento do significado disso. Não me lembro, por exemplo, de ter sido ensinado um credo tradicional para mim. Em todo caso, mamãe e papai se mudaram com minhas duas irmãs e eu para uma pequena cidade no verão antes de eu entrar na sétima série. Começamos a frequentar regularmente uma igreja evangélica, e antes de o verão terminar eu já tinha ido ao púlpito a convite do pastor e entregue minha vida a Cristo.

Minha crença em Deus imediatamente se tornou mais pessoal, e comecei a ler a Bíblia, a orar e a prestar bastante atenção na escola dominical, na igreja e nos encontros da “Juventude para Cristo”. Não demorou muito para eu ter em essência a mesma cosmovisão que descrevi, como cristão, trinta anos mais tarde na primeira edição de *O Universo ao Lado* (1976). Ela permanece a minha até hoje. O que mudou foram inúmeros detalhes, alguns triviais, alguns bastante importantes, mas todos dentro dos limites do pensamento cristão tradicional.

Certamente, porém, o crescimento e desenvolvimento de minha cosmovisão não foram auxiliados apenas pela maior quantidade, qualidade e intensidade de minha exposição à Bíblia e à teologia cristã, mas também pelo contexto em que essas instruções vieram — um mundo universitário que tinha mostrado cosmovisões vastamente diferentes e por vezes hostis. Lembro-me, por exemplo, de meu professor de antropologia dizer: “Sire, você leu muitos livros, mas são todos do tipo errado”. Ele não estava totalmente errado nisso, como vim a saber mais tarde, mas não havia forma de ele me dissuadir do que eu pessoalmente sabia ser verdade: a Bíblia é um livro confiável e Deus estava em Cristo reconciliando o mundo consigo. Minha cosmovisão permaneceu solidamente cristã ao longo de toda a minha experiência educacional.

Para alguns — talvez a maioria dessa época — a análise de cosmovisão revelará mudanças radicais. Vários cristãos têm escrito sobre a sua conversão de modos que demonstram que mais estava envolvido do que apenas alguma coisa vagamente espiritual. Citarei apenas três. Charles Colson, o conspirador de Watergate, conta a estória, em *Born Again* [Nascido de Novo], de

sua mudança em cosmovisão de um materialismo autocentrado com fome de poder para a fé cristã. Ele foi grandemente influenciado pelo estudioso de literatura inglesa C. S. Lewis, que em *Surpreendido pela Alegria* conta de sua própria mudança da exposição precoce ao cristianismo para o ateísmo e então para um profundo compromisso com Cristo. Tatiana Goricheva, nascida em um mundo penetrantemente marxista, fala de sua desilusão com a ideologia comunista, sua descida para o niilismo e seu esforço por uma saída do existencialismo e então do yoga filosófico. Seu livro *Talking About God Is Dangerous* [*Falar de Deus é Perigoso*] inclui um relato dramático sobre ela entoar o Pai Nosso e de repente perceber que o que entoava não era apenas um mantra sem sentido, mas a própria verdade. [\[233\]](#)

Tive o privilégio, como professor, de ter tido vários estudantes que já foram marxistas ou maoístas ou mais genericamente ateus, e amigos que foram hindus, budistas e seguidores da Nova Era. Suas histórias de cosmovisão são muito diferentes da minha. Uma delas, creio eu, vale a pena ser incluída aqui. [\[234\]](#)

EXISTE OUTRO CÉU

Sixia Lu

Todas as coisas boas não desvanecem,
Pois toda beleza e toda verdade duram para sempre;
Ainda que possam ser frios como gelo em seu coração
Ainda vem o tempo em que florescem como as flores na primavera,
Um dia, quando ELE ignorar —

Diz-se que no princípio adorávamos o céu. Está escrito que nossos ancestrais chineses usavam cordeiros como sacrifício e orações como forma de se comunicar com Aquele que criou o céu e a terra. Então as luzes do céu brilharam através das nuvens e o céu parecia sete grandes pedras com sete cores brilhantes. O trovão veio com frescas chuvas de bênçãos, e veio a estação da colheita.

Esta terra foi então chamada China, e ainda é chamada assim hoje. China — a terra de Deus.

Acredite ou não, Nietzsche não era louco. Na terra de Deus, Deus está morto. Um terço da população do mundo o assassinou em suas mentes.

Acredite ou não, se a China abrisse hoje sua mente, encontraria outro céu.

A Terra de Deus sem Deus

“Assim, a ave chamada Jin-Wei usava seu bico todos os dias para colocar pedras e ramos no oceano. Finalmente, fez com que o oceano se transformasse na terra”. A mãe terminou a história, e então acrescentou: “Claro, todos nós sabemos que isso é só um conto de fadas. O mundo é apenas matéria. Só o que você pode ver, tocar e sentir é real. Fábulas, contos, mitos — são tesouros da sabedoria humana. Conte-lhe a história para encorajá-la a criar milagres reais pelo trabalho duro, pela fé e perseverança. Conhecimento é poder. Quem tem conhecimento tem o mundo”.

Esta é a primeira lição de cosmovisão que tive de minha mãe. Eu tinha seis anos de idade na época. Toda a minha educação posterior reforçou e confirmou isso como absoluta verdade: A realidade primária é a Matéria; o mundo é autônomo; ele se formou através da evolução. Quando morremos, desaparecemos no ar. Nosso dever é fazer com que o universo seja ainda mais bonito para a geração seguinte.

O que, então, era real para mim? A ciência, as coisas que aconteceram ontem, a história, a matéria — isso tudo é o que era real para mim.

Já que os seres humanos podem criar milagres por suas mãos e trabalho duro, por que Deus? Não precisamos de Deus. Se há um Deus, deve ser nós mesmos. Os seres humanos podem desenvolver seu conhecimento. Todas as coisas são possíveis com esforço humano. Ademais, já existem muitos deuses na China. Não precisamos importar Jesus. Jesus era simplesmente um dos “mocinhos” na história.

A história é que é real. Ela aconteceu. E a roda da história jamais vai parar para alguém. Ela sempre se move para frente; não há nela ponto de parada. Vivemos e morremos sem misericórdia.

Bom caráter é necessário em nossa sociedade — sermos educados, gentis e calorosos uns com os outros, ajudando os jovens e os velhos. “Precisamos preservar nosso tradicional bom caráter, mas nos livrar dos marcos da velha cultura corrompida.” Esta era a mensagem da minha educação: os padrões morais do socialismo combinam o melhor do antigo com o do novo. É isto o que deveríamos seguir. O líder de nosso país era o nosso herói, o melhor modelo para nós. Eu não percebera que o líder e os padrões morais socialistas tornaram-se nossos deuses.

No final dos anos de 1970 e início dos anos de 1980, o ideal socialista era que todos tivessem os mesmos direitos; todo mundo deveria ser tratado como irmão e irmã. De acordo com o comunismo, vivemos todos em uma grande família e eventualmente podemos alcançar o nosso ideal: igualdade social, nenhuma guerra, nenhuma luta, alimento abundante, suprimentos suficientes, harmonia total, felicidade total e sem fim.

Esse quadro inspirou todo mundo a ser bom. Todos os bens privados e os excessos de riqueza eram vergonhosos e egoístas. Falando em termos práticos, essa atmosfera cultural especial criou em mim e também nos outros uma espécie de felicidade. Sinto falta disso agora. Lembro-me de quando ninguém trancava suas casas; e mesmo assim nenhum ladrão conseguia fugir. Somente mais tarde, estando mais velha, é que pude perceber que, de acordo com a política da “riqueza média”, todo mundo na nação era tão pobre que não havia nada para alguém roubar.

Como um colar de pérolas unidas por um fio, cada aspecto da minha cosmovisão básica foi moldado por essa visão.

Na aparência, na personalidade, ainda sou a mesma pessoa de antes, mas a minha cosmovisão básica mudou. E ao acontecer essa mudança, pouco a pouco cada peça de minha vida mudou. Eu ainda adoro ser gentil e legal com as pessoas; ainda dou risada, choro, trabalho duro e fico confusa, mas agora existe um forte senso de saber de onde vêm a verdade, a beleza e o amor. Não tenho mais um desejo interno limitado de ser boa. Eu sei que existe uma fonte que fornece um caminho para minha vida. Meu propósito para a vida mudou. Não desejo mais obter mais coisas. Estou em busca de algo mais elevado — de ser como ele — o Deus infinito e bom. Não estou barganhando a minha fé pela promessa divina de vida eterna. Tão somente preciso que ele seja a verdade absoluta em minha vida agora.

O mundo sem Deus é frio. Com Deus sabemos por que há calor no inverno.

A Felicidade dos Peixes

Por volta de 380 a.C., Zhuangzi e Mengzi, dois filósofos chineses famosos, estavam

viajando juntos. Tendo eles parado próximo a um rio, Zuang-Cuo observou os peixes no rio e disse: “Quão felizes são esses peixes!”.

Meng-Ji, não concordando muito, disse: “Você não é um deles. Como pode saber a felicidade dos peixes?”.

Zuang-Cuo respondeu então numa famosa declaração que ainda afeta a forma como o povo chinês pensa sobre os seres humanos e a relação destes com a natureza: “Você não é eu. Como pode saber que não sei a felicidade dos peixes?”.

Meng-Ji é discípulo de Confúcio, e Zuang-Cuo é um estudante de Lao-Zhi, o fundador do taoísmo. Diz-se que para os chineses, o confucionismo e o taoísmo são o espelho de dois lados da alma. No pensamento confuciano, as pessoas aprendem a ser governador, administrador e intelectual. É uma cosmovisão que ensina que “o rei é o filho de Deus e o povo deve obedecer e apoiar seu reinado”. Além disso, uma elevada virtude e obediência a todos os tipos de leis e um respeito pela vida são necessários. Nesta cosmovisão, Deus começa a ser puxado do seu trono celestial e substituído por um líder ou herói nacional. Cheguei a aceitar de todo o meu coração esta visão confuciana/taoista da realidade.

Mas o taoísmo de Zuang-Cuo se foca no “eu” e na unicidade do “eu” com a natureza. Zuang-Cuo não entendia o enorme poder subjacente ao caos e à natureza, ainda que sentisse que algo havia ali. Seguindo seu mestre Lao-Zhi, chama de Tao aquele que tudo cria. De onde vem o termo taoísmo. Quanto a mim, pergunto-me que tipo de expressão facial o sábio teria se aprendesse que Deus é o Tao, algo que ele não poderia nomear.

Comunismo ou marxismo não é a única cosmovisão na China. Embora ele seja a cosmovisão ensinada nas escolas e a única ideologia dominante, o confucionismo e o taoísmo ainda lançam suas sombras sobre a terra. Antes de conhecer o Senhor, por exemplo, eu não era uma simples comunista. Eu amava Zuang-Cuo.

Mesmo antes de ser capaz de identificar a cosmovisão de Zuang-Cuo, eu já me interessava em suas palavras. Ele é o artista do pensamento, tanto romântico como sábio. Sua atitude perante a vida é suave e sensível. Eu frequentemente sentia uma forte pressão para ter uma mente esperta, inteligente e excelente. Mas nem sempre obtive sucesso. Então, quando eu falhava, quando sentia a frieza do coração das pessoas, quando me cansava do mundo de calma e autocontrole, corria para o mundo de Zuang-Cuo, de estar com a natureza — para ouvir o vento e o som da água. Com ele eu pensava que a morte não era tão terrível; nós simplesmente desaparecíamos deste planeta. Em sua cosmovisão, meu espírito voltaria para o Tao, a unicidade que une todos os outros espíritos num só.

Houve um tempo, assim, em que minha cosmovisão oscilava entre o existencialismo chinês e o taoísmo. *Darei duro na escola, eu pensava. Mas depois da escola, irei de bicicleta à margem do rio, meditarei nas palavras de Zuang-Cuo e descansarei.* O existencialismo absoluto fez-me como uma máquina, mas sou um ser humano, não um fazer humano. Preciso de um universo espiritual. O que, para mim, era a felicidade dos peixes.

A Terra Perdida e o Outro Céu

Sempre tenha um pensamento crítico sobre as coisas. Não existe uma resposta absoluta; o mundo é baseado em respostas relativas. Diferentes pessoas veem o mesmo objeto de forma diferente. A verdade para você pode não ser a verdade para os outros. Seja apenas você mesmo. Faça o que você quiser.

Na China, o sonho de “somos ricos juntos ou somos pobres juntos” murchou. Com a abertura política, subitamente entramos em um período de expansão econômica. O comunismo ainda era ensinado nas salas de aula, mas o marxismo precisava ser aplicado à vida, e não foi. Cada vez menos pessoas acreditavam nele. Nenhum de meus amigos de faculdade acreditava nisso, e tampouco os nossos professores. Quanto mais estudávamos,

mais perguntas surgiam. A teoria — o cenário ideal do comunismo — era perfeita, dizia-se. Mas então por que nosso país não se movia rumo a esse objetivo? Por que havia mais e mais problemas em nossa sociedade?

Certo dia, em meu grupo de estudos, chegamos todos à mesma conclusão: o comunismo era só um sonho. Percebemos que para o comunismo funcionar, ele exigia seres humanos perfeitos. Em choque nos olhamos uns para os outros, sem poder dizer uma só palavra. Sabíamos que nenhum de nós poderia ser perfeito. O que nos fora ensinado baseava-se num sonho falso ou numa mentira.

Não tínhamos para onde ir em nossos pensamentos. No que poderíamos realmente acreditar? Até mesmo a ciência poderia nos trair, já que as pessoas não são perfeitas. Até a pessoa mais inteligente comete erros. A história é escrita por pessoas. Elas também podem estar erradas. Não ousamos ir mais longe. Acredite ou não, os trinta estudantes em meu grupo irromperam em suor.

“Não vamos pensar nisso”, disse um dos líderes do grupo. “Busquemos apenas fazer o que for possível para termos uma vida melhor. Melhoremos a nós mesmos tanto quanto pudermos, ganhando tanto dinheiro quanto possível, e aproveitemos a vida hoje. O que é certo e o que é errado, isso não importa. Só estejamos abertos a tudo. Caminhemos para a liberdade”. Nenhum de nós era contra isso. Uma nova página virou em nossa mente. Daqui por diante o mundo intelectual pós-moderno criou raízes e começou a crescer.

“A vida ideal é melhorar a qualidade de vida”, sugeriram alguns gênios entre os meus contemporâneos. Aqui veio outro aceno para enxugar os meus pensamentos: precisamos de independência — independência econômica, emocional!

Vamos! — Façamos negócios! Durante meu último ano na faculdade, um professor me perguntava: “Onde estão os dois terços desta sala que estão faltando?”. A resposta era simples: eles haviam saído atrás de um bom emprego antes de se formarem ou haviam voltado para a região de onde vieram.

A vida é curta. Vamos nos divertir! E nos tratar bem uns aos outros! Agora entra em cena um punhado de ratos de festa. E uma visão frequente no campus: carros de luxo apanhando as jovens e bonitas estudantes. Por que não? É razoável. Jovens mulheres têm a opção de escolher um homem saudável. As mulheres são livres!

Qual é o padrão para ser bom? Com princípios relativos, nada pode ser totalmente certo ou errado. Tudo tem a sua própria razão. Até mesmo um assassino tem uma razão para o assassinato. Afinal, os seres humanos são basicamente bons, não são?

Após a harmonia temporária de um sonho falso, entramos em uma mistura caótica de cosmovisões concorrentes. Eu estava totalmente confusa e perdida. Nenhuma cenário oferecido de vida boa era o que eu estava querendo. Onde está o espírito puro? Onde está o pensamento claro? Os santos são apenas lendas? Algo estava errado, mas eu não sabia o quê.

Então certo dia alguém leu para mim o capítulo 8 da carta de Paulo aos Romanos. Aqui estavam os princípios da vida cristã, a definição de amor e verdade. A primeira vez em que ouvi essas palavras, já percebi que esta era a verdade sobre o certo e o errado que eu estava procurando. A ternura e a graça do perdão lavaram o meu coração. Era toda a razão que eu precisava.

Romanos nos diz quão pecaminosa a nossa natureza humana é, como pode existir um Deus infinito e bom. A partir das minhas limitações eu vi o poder ilimitado de Deus. História? Conhecimento? Ciência? Estas são apenas peças no quebra-cabeça de Deus. A vida é mais do que trabalhar, consumir energia e comprar coisas. A vida é mais significativa quando se enxerga a verdade e o amor na língua e no coração das pessoas.

Muitas coisas boas eu pude ter de volta — um desejo de amar livremente, uma paixão para servir e uma alegria pela busca da verdade. Conhecer a Deus me levou a um

relacionamento com ele, trouxe segurança e uma restauração da minha força. Mesmo as dificuldades tem-me desenvolvido e me feito crescer. É tudo muito mais do que as palavras podem expressar. Mas tentarei lhe dizer o que vejo:

Há outro céu,
Sempre justo e sereno,
E há outro sol a brilhar,
Ainda que possa haver trevas ali;
Esqueça as florestas que desapareceram,
Esqueça os campos silentes.
Aqui está um jardim mais brilhante,
Onde nenhuma geada vimos presente.
Em suas flores imarcescíveis
Ouço o animado zumbido de uma abelha.
Dentro do seu jardim, venha! 

Este ensaio feito como um trabalho de classe ilustra uma série de elementos de uma boa análise de cosmovisão. A Srta. Lu capta o tom pessoal e emocional da compreensão que tem de sua própria cosmovisão. Ela viu sua cosmovisão à luz de várias alternativas, e sentiu o significado que ela tem para sua própria vida em um mundo pluralista. Fizéssemos isso tão bem como ela!

ANÁLISE DA COSMOVISÃO DOS OUTROS

A análise de cosmovisão também é útil para a nossa compreensão do pensamento dos outros indivíduos. De fato, ao ouvirmos Lu, começamos a fazer isso com ela. Se fôssemos mais longe, poderíamos ler outras coisas que ela escreveu, poderíamos descobrir algo sobre como ela gasta o seu tempo, e de modo geral conhecê-la melhor. Se fosse possível falar com ela, poderíamos perguntar se o ensaio ainda reflete suas opiniões. Onde ela mudou? O que se tornou mais enraizado para ela? Onde ela está mais confusa?

Se quisermos entender os movimentos em curso — passado e presente — em nossa cultura, uma das melhores formas será ler as obras daqueles cujos pensamentos, palavras e ações influenciaram e influenciam o nosso mundo. Podemos, é claro, confiar na análise de terceiros, lendo, por assim dizer, ensaios sobre ensaístas. Com frequência fazer isso é útil para descobrir quem vale a pena ser lido diretamente. Críticos intelectuais como Paul Johnson em *Intellectuals* [Intelectuais] ou Bryan Magee em *Men of Ideas* [Homens de Ideias] e *Confessions of a Philosopher* [Confissões de um Filósofo] ou Jacques Barzun

em *From Dawn to Decadence* [*Do Alvorecer à Decadência*] podem colocar a pessoa na direção certa. ^[235] Seguir as notas de rodapé de *O Universo ao Lado* também pode ser útil, assim como as sugestões de leitura no apêndice de meu *How to Read Slowly* [*Como Ler Devagar*]. ^[236] Nunca se esgotará os livros que valem a pena ser lidos.

Um exemplo característico: Václav Havel. A análise da cosmovisão das pessoas e de seus livros pode ser bastante direta. Simplesmente se faz a leitura tendo consigo as sete perguntas de cosmovisão, se não conscientemente, pelo menos para pronta consulta. A pergunta mais importante será sempre: o que o autor diz ou implica sobre o realmente real? Comece a ler, por exemplo, as fascinantes peças, ensaios, discursos e cartas do ex-presidente tcheco Václav Havel. ^[237] Não levará muito para que as respostas de Havel às perguntas-chave de cosmovisão venham à tona. Considere um breve parágrafo do seu discurso na sessão conjunta do Senado e da Câmara dos Deputados no início de 1990, logo após ele tomar posse.

A única espinha dorsal genuína de todas as nossas ações — se elas devem ser morais — é a responsabilidade. Responsabilidade a algo mais elevado do que minha família, meu país, minha companhia, meu sucesso. Responsabilidade para com a ordem do Ser, onde todas as nossas ações são indelevelmente registradas e onde, e apenas onde, elas serão adequadamente julgadas. ^[238]

Duas questões de cosmovisão são diretamente abordadas, a primeira sendo a mais importante. A frase de Havel, “ordem do Ser”, é evidentemente seu nome para o “realmente real”. E para ele, assim como para o cristianismo, islamismo e judaísmo tradicional, o “realmente real” é o fundamento para a ética.

Que outras características Havel atribui à “ordem do Ser”? A leitura de cartas publicadas de Havel à sua esposa, escritas quando ele esteve na prisão como dissidente político na Tchecoslováquia, respondem à questão.

O Ser... não é, portanto, simplesmente um tipo de prego em que se penduram todas as coisas, mas a natureza absoluta de todos os “pendurados”; é a essência da existência de tudo o que existe; é o que une tudo o que existe num conjunto, sua ordem e sua memória, sua fonte, sua vontade e seu objetivo, o que mantém estas coisas “juntas”, por assim dizer, e que as faz participativas em sua unidade, em sua “singularidade” e em sua significabilidade. ^[239]

Havel alude aqui a algumas ideias complexas encontradas em Heidegger. Ele é mais claro quando escreve sobre o seu encontro com a ordem do Ser num bonde tarde da noite. Ele reflete sobre o porquê de sentir que deve colocar uma

moeda na catraca mesmo sendo tarde da noite e nenhum condutor estando ali para fiscalizar. Uma voz, diz ele, parece-lhe dizer para pagar a passagem:

Quem, então, está de fato conversando comigo? Obviamente alguém por quem tenho uma consideração mais alta do que pela comissão de transporte ou pelos meus melhores amigos (isto teria lugar quando a voz discordasse da opinião deles), mais alta até, em certos aspectos, do que tenho por mim mesmo, isto é, por mim mesmo como sujeito da minha existência-em-mundo e portador dos meus interesses “existenciais” (um dos quais o esforço bastante natural em salvar a moeda). Alguém que “sabe tudo” (e, portanto, é onisciente), está em toda parte (e, portanto, é onipresente) e se lembra de tudo; alguém que, embora infinitamente inteligente, é totalmente incorruptível; alguém que é para mim a autoridade mais alta e absolutamente inequívoca em todas as questões morais, e que, portanto, é a Lei em si; alguém eterno, que me faz eterno também, de modo que não posso imaginar a chegada do momento em que tudo chegará a um fim, terminando assim também minha dependência dele; alguém com quem me identifico plenamente e para quem, em última instância, eu faria tudo. Ao mesmo tempo, esse “alguém” se dirige a mim direta e pessoalmente (e não apenas como a um passageiro público anônimo, como faz a comissão de transporte). [\[240\]](#)

Essas reflexões são aproximadas, se não idênticas, a uma concepção totalmente teísta de Deus. Certamente um Ser que é onisciente, onipresente e bom, e que se dirige a você direta e pessoalmente, deve ser ele mesmo (*a coisa mesma* simplesmente não se enquadra nesses critérios) pessoal.

Havel também vê isso. E ainda assim recua da conclusão:

Mas quem é ele? Deus? Há muitas razões sutis por que sou relutante em usar esta palavra; um fator aqui é certo sentimento de vergonha (eu não sei exatamente para que, por que e diante de quem), mas o principal, suponho, é um temor de que com essa designação (ou afirmação) muito específica que “Deus é” eu estaria projetando uma experiência que é inteiramente pessoal e vaga (não importando quão profunda e urgente fosse), muito obcecadamente “externa”, sobre aquela tela problemática chamada “realidade objetiva”, indo assim muito além dela. [\[241\]](#)

É claro, então, que a cosmovisão de Havel não é tão teísta como alguém no início poderia ter pensado. Embora reconheça a forma teísta em que o Ser em si lhe aparece, ele duvida — talvez rejeite — a objetividade desses fenômenos que subjetivamente percebe. Havel tem muito mais a dizer sobre sua noção de “realmente real”, sobre a natureza do universo externo, sobre os seres humanos, sobre epistemologia, ética e o significado da história. Mas isso é suficiente para ilustrar o tipo de evidência que se pode com frequência achar para identificar a cosmovisão de outra pessoa.

O exercício não precisa ser apenas uma curiosidade intelectual de nossa parte. Conhecer o estilo de vida geral de uma pessoa nos ajuda a entender as

razões subjacentes ao que as pessoas fazem e como elas lidam com questões práticas específicas. E isso nos ajuda a nos relacionar com elas no dia-a-dia.

Um segundo exemplo: *Matsuo Bashō*. Descobrir a cosmovisão de Havel é relativamente fácil porque ele fala de seus compromissos fundamentais. E quanto aos escritores que simplesmente não agem assim? Esta tarefa pode ser ilustrada pela análise de uma obra literária de fora do nosso mundo ocidental. Vejamos um famoso haikai ^[*] de Matsuo Bashō, um poeta do final do século XVII.

Um velho lago
Uma rã salta dentro
O som da água ^[242]

Este é um poema enganosamente simples, com frequência aprendido e copiado por crianças nos Estados Unidos, bem como no Japão. Ele é enganoso porque, a partir de nossa cosmovisão ocidental, parece um cenário simples. De fato, não parece carregar nenhum significado profundo. Poderíamos igualmente olhar um breve videoclipe. A cena é esparsa; a ação é rapidamente concluída. O que mais existe aí?

A análise de cosmovisão, no entanto, nos encoraja a não apenas olhar ao que inicialmente aparece, mas a perguntar que mentalidade existe por detrás do cenário. Se for uma mentalidade ocidental, temos de fato apenas o que notamos inicialmente: a imagem de uma rã pulando dentro de um velho lago acompanhada do plop [o som de algo batendo na água]. Mas se examinarmos a cosmovisão por detrás do próprio Bashō, descobrimos algo muito diferente. Bashō era um sacerdote zen-budista com uma mente zen. Não seremos capazes de ver o que o seu haikai está fazendo até que examinemos a cosmovisão de Bashō.

A mente zen é um momento zen, uma concentração de atenção sobre um presente cronologicamente adimensional. É a intersecção atemporal entre passado e futuro. É e não é, nem um nem outro, mas ambos ao mesmo tempo. Tente pensar no presente de qualquer outra forma. Existe a consciência; mas essa consciência está sempre em movimento. Aquilo de que se está consciente em um dado instante se foi quando se pensa sobre o que tal coisa era.

Ora, tudo isso parece simplesmente descritivo da consciência. Ela está sempre consciente de algo, mas aquilo de que ela está consciente está constantemente mudando. A consciência em si não é uma consciência de si; ela é sempre do outro, e o outro muda. O que o zen faz é exaltar este *insight* dentro de uma cosmovisão. O zen proclama que, como a consciência está sempre

consciente da mudança, e nunca da permanência, a mudança é tudo o que é permanente; em outras palavras, nada é permanente. Isso é elevado a um princípio filosófico. A única “coisa” permanente não é uma “coisa” de fato. É uma ausência de “coisa em si”. É o Vazio.

Aqui encontramos a afirmação crucial no zen: os seres humanos são capazes de compreender toda a realidade que existe. Nada pode ser mais oposto à cosmovisão cristã do que isso. Os cristãos sustentam que existe muito mais da realidade do que podemos perceber diretamente pela nossa consciência ou ter sonhado na filosofia zen. Deus existe como o Criador tanto da nossa consciência como do mundo de que ela é consciente — e só parcialmente consciente, no melhor dos casos.

O que Bashō faz numa grande quantidade de seus poemas haikai é criar em nós a realização da natureza do que ele toma como sendo o “realmente real”. Como ele faz isso? Leia novamente:

Um velho lago
Uma rã salta dentro
O som da água

Como muitos dos haicais de Bashō, este é pura imagem — imagem de visão e som. A visão: um velho lago e uma rã saltando dentro. O som: o som da água. Não é muito. Mas, de fato, é suficiente para abarcar o todo da realidade como zen a vê. [\[243\]](#)

O “velho lago” é antes de tudo um lago, não um símbolo de alguma coisa. Mas ele é velho; tem estado aí por muito tempo; ele conduz o passado em seu presente. A rã é antes de tudo uma rã, novamente não um símbolo de alguma coisa; ela está no presente. Assim, tanto a rã como o lago estão juntos no presente. A rã saltando é antes de tudo uma rã saltando, não um símbolo de alguma coisa; o presente acontece. Então “o som da água” é antes de tudo o som que a água faz quando uma rã salta dentro dela — não um “plop” ou “blup”, embora esta seja a forma que isso às vezes é traduzido. No japonês a frase não é onomatopeica; é apenas uma frase como “o som da água”. E isso é importante, pois “o som da água” não faz nenhum som aquático. O som físico da rã entrando na água não é o som das palavras “o som da água”. O som da intersecção do passado e do presente não é nenhum som, pois o som usa tempo, as vibrações são matéria em movimento. A interface entre o passado e o presente não é em si mesma uma parte da matéria em movimento. [\[244\]](#)

Ao ler este poema, revisar seu cenário e entrar em seu espírito, podemos ser aguçados em nossos pensamentos. Nossa experiência estética se torna então

um vislumbre no que considero ser uma parte importante da experiência de satori. Assim, uma pausa novamente: absorva, leia e releia este haikai. Não estou sugerindo isso porque quero promover uma visão totalmente zen da realidade, mas porque há um elemento de verdade nela. Como um zen-budista, vivemos no presente. Muitas vezes não notamos isso. Deixemo-nos a nós mesmos um portal de entrada para reconhecer sua sutil realidade.

Aqui estão mais alguns haicais que encontrei como portais para a apreciação do presente. Aprecio os haicais de Bashō porque eles me alertam não do Vazio, mas da maravilhosa criação de Deus e das glórias inerentes em cada momento. Afinal, não haveria nenhum presente consciente se Deus não tivesse criado o mundo para ser o que ele é e nós para sermos o que somos. Se existem velhos lagos e rãs saltando, se existem corvos nos galhos, se existem estações, se existem gaivotas que gritam, esses haicais podem nos ajudar a vê-los em sua natureza presente. [\[245\]](#)

Sobre o galho seco
Um corvo pousado —
Entardecer de outono.

O mar escurece,
A voz das gaivotas
Quase branca.

Silêncio —
Cigarras escutam
O canto das rochas. 

Ainda, se queremos ser responsáveis na forma como fazemos nossa análise de cosmovisão, também devemos ver esses haicais como apresentações do zen. Como tal, eles nos dão um vislumbre da mentalidade de muitas outras pessoas, não apenas do Japão, mas de qualquer lugar em que o zen-budismo tenha influenciado a mente e a vida das pessoas.

ANÁLISE CULTURAL

Quando nos voltamos para a análise de cosmovisão como uma análise cultural, voltamo-nos da estreita especificidade da cosmovisão de uma pessoa para as cosmovisões muito mais amplas, vagas, que caracterizam um grande número de

pessoas através de um considerável tempo e espaço. Como observado acima, as cosmovisões têm um caráter público bem como privado. A intenção de *O Universo ao Lado* tem sido isolar as principais cosmovisões que apresentam uma corporificação cultural basicamente na Europa e nas Américas. Eu isolei sete dessas cosmovisões: teísmo cristão, deísmo, naturalismo, niilismo, existencialismo, monismo panteísta oriental, a Nova Era e a mais recente mudança de cosmovisão, o pós-modernismo. Descrevi estas cosmovisões em pinceladas amplas e não preciso fazer isso novamente aqui.

Mas quero enfatizar que essas pinceladas amplas perdem os pontos mais refinados de nossa cosmovisão individual e também distorcem um pouco a cosmovisão de uma pessoa. Mesmo a forma que descrevi a cosmovisão cristã pode constituir apenas a minha versão desta cosmovisão. Na verdade, há momentos em que me pergunto se a minha descrição realmente se encaixa em mim, pois a cosmovisão de todas as pessoas é um pouco variável. Ela está constantemente sob a pressão de estar sendo *trabalhada*. Com frequência não vivemos à altura das nossas assim chamadas melhores percepções. O que dizemos acreditar sobre oração nem sempre representa o que mostramos acreditar pela maneira como, onde e quando oramos. Nossa cosmovisão está também sob a pressão da *viabilidade*. Às vezes aquilo a que nos comprometemos simplesmente não funciona. Nós ajustamos então nossas crenças em conformidade com isso. Em terceiro lugar, nossa cosmovisão está sob a pressão de novas informações, novos fatos e novas formas de olhar para os fatos. Em suma, mudamos de ideia, geralmente sobre questões pequenas em vez de grandes, mas mesmo assim o suficiente para a nossa cosmovisão poder ser mudada pelo menos um pouco, até mesmo em suas raízes. Como entendemos Deus como sendo bom, por exemplo, está constantemente sob a pressão de um estudo contínuo da Bíblia, da informação fornecida por aqueles mais instruídos e sábios que nós, e também da experiência. E a presença do mal é sempre um desafio à nossa compreensão do “realmente real”.

No entanto, é extremamente útil ter um esboço conciso das principais cosmovisões presentes hoje, especialmente daquelas que afetam nossas vidas através das conversas que temos com os outros, da literatura que lemos e dos filmes e programas de TV a que assistimos. Todo editorial, até mesmo toda história de noticiário, é escrito a partir de um ponto de vista que tenta ser objetivo ou que é abertamente ideológico. Todos os filmes e todas as telenovelas transmitem um estilo de vida, alguns mais obviamente que outros, mas nenhum sem quaisquer implicações de cosmovisão. A maioria dos seriados cômicos na TV, por exemplo, retratam vidas e valores distorcidos e pervertidos com se fossem não só normais, mas corretos. O Deus bíblico raramente aparece como

pano de fundo. Saber o que essas cosmovisões alternativas podem ser, ajuda-nos a ver filmes e shows de forma mais sensata.

Cada cosmovisão descrita em *O Universo ao Lado* está muito bem viva, vivendo em algum lugar no mundo. É o que de fato torna o nosso mundo pluralista. Quando o deísmo começou a ser culturalmente significativo, o teísmo cristão não desapareceu; quando o naturalismo se tornou dominante, tanto o deísmo como o cristianismo permaneceram; quando o niilismo alvoreceu no final do século XIX, o naturalismo, o deísmo e o cristianismo ainda estavam presentes; e assim por diante. De fato, o naturalismo permanece hoje como a cosmovisão dominante na Europa e nos campi universitários da América do Norte, enquanto que um deísmo vago, pouco sofisticado, domina o ambiente mais geral na América do Norte. A maioria das pessoas na América crê em Deus, mas isso faz pouca diferença em suas vidas; ele existe como alguém ou como uma força para pôr o mundo em funcionamento e lhe conferir regularidade, mas pode ser basicamente ignorado no dia-a-dia.

Embora a quarta edição de *O Universo ao Lado* não esboce a cosmovisão básica do islamismo em qualquer de suas formas específicas, tornou-se importante as pessoas ao redor do mundo ficarem conscientes dos principais compromissos da cosmovisão. A visão islã do “realmente real”, por exemplo, é de primordial importância. Deus como apenas Um ou Deus como Trindade; Jesus como profeta humano ou Jesus como o profeta e salvador divino-humano; Deus como amando pecadores ou Deus como amando somente os justos; Deus como nos perdando através do sacrifício de seu Filho ou Deus como sendo misericordioso sem uma ação redentora; o fado humano como um destino inexorável ou envolvendo alguma escolha humana; o Qur’an como as próprias palavras de Deus em árabe ou a Bíblia como a Palavra de Deus através do instrumento de várias línguas. Estas não são diferenças triviais, e suas implicações para os indivíduos e para a cultura em geral são profundas. E ainda precisamos entender as várias tradições islâmicas cujas visões são diferentes o bastante para terem causado violentas controvérsias no passado e serem o pano de fundo para violentas controvérsias hoje em dia.

COSMOVISÕES EM UM AMBIENTE ACADÊMICO

No início de minha vida acadêmica, a análise de cosmovisão abriu para mim a literatura inglesa dos séculos XVI e XVII. Eu podia lê-la, mas não pude entendê-

la até compreender noções como a Grande Cadeia do Ser (um modelo intelectual que forma a cortina de fundo da hierarquia na igreja e no estado), o mito Tudor que ilumina as peças de história de Shakespeare, a ruptura copernicana do círculo e a subsequente rejeição do modelo medieval de universo esférico (que dava sentido à poesia de John Donne). Não demorou muito para que a análise de cosmovisão se tornasse para mim uma das ferramentas mais importantes de análise literária.

A análise de cosmovisão relaciona-se com o estudo literário não apenas em ajudar os leitores a compreenderem o significado específico dos textos, mas em revelar as suposições da teoria literária. O livro *Literary Theory: An Introduction* [Teoria Literária: Uma Introdução] de Terry Eagleton está cheio de observações, algumas delas refletindo suposições profundamente arraigadas que estão em conflito com a cosmovisão cristã. ^[246] Aqui estão apenas duas de muitas:

Literatura, no sentido de valor seguro e inalterado, distinguida por certas propriedades inerentes compartilhadas, não existe. ^[247]

“Valor” é um termo transitivo: significa tudo o que é valorizado por certas pessoas em situações específicas, de acordo com critérios específicos e à luz de uma dada finalidade. É, assim, bastante possível que, dada uma transformação suficientemente profunda de nossa história, poderemos produzir no futuro uma sociedade que será incapaz de obter alguma coisa de Shakespeare.... Em tal situação, Shakespeare não teria mais valor que muito grafite dos dias atuais. ^[248]

A suposição não muito escondida aqui é que os seres humanos não têm uma natureza essencial em comum, que eles são construídos por sua linguagem ou suas ações. Não é assim, deve protestar um cristão. Somos o que somos não por sermos criaturas numa sociedade, mas por sermos a imagem de Deus. Há uma Presença que faz a nossa identidade distintamente o que ela é. Shakespeare — o escritor que mais plenamente mostra o caráter da humanidade — será sempre capaz de ser entendido e apreciado, como será Ésquilo, Homero, Cervantes e Goethe, Dante e Tolkien, Dickinson e Woolf. Compreendemos a humanidade daqueles que deixaram suas marcas nas cavernas de Lascaux milhares de anos atrás. Existe uma natureza humana.

Nas últimas décadas, estudiosos literários cristãos começaram a se tornar mais conscientemente cristãos, e embora eu não tenha percebido muito uso da análise de cosmovisão nesses estudos acadêmicos, estou muito satisfeito em ver que ela começa a se proliferar. ^[249]

O campo da filosofia é certamente a disciplina onde se acha a penetração

mais completa do pensamento cristão. Incentivados na metade do século XX por Harry Jellema no *Calvin College* e Arthur F. Holmes no *Wheaton College*, estudantes cristãos passaram a grandes universidades, receberam seus doutorados e contribuíram com o mais alto nível de desempenho acadêmico. Trabalhando a partir da perspectiva de uma cosmovisão cristã conscientemente sustentada, eles têm feito importantes trabalhos acadêmicos em todos os campos da filosofia. [\[250\]](#)

Mas isso é literatura e filosofia. Como as cosmovisões se relacionam com as demais disciplinas? [\[251\]](#) A estória é a mesma. Cada disciplina acadêmica, incluindo as ciências, é suportada por um conjunto de suposições que podem nem mesmo ser conscientes. Aqui estão algumas que não dizem respeito apenas às ciências, mas a todas as disciplinas.

A primeira é a noção da ordem do universo. Se o universo não é legiforme em suas operações, nenhuma teoria pode ser testada, mesmo que seja capaz de ser formulada.

A segunda é uma confiança na capacidade intelectual do estudioso. Assume-se que a mente é capaz de entender o que ela investiga.

Em terceiro lugar, o trabalho acadêmico desde a renascença, ao rejeitar a noção de que podemos deduzir a natureza do universo de premissas autoevidentes, assume a contingência do universo. O universo não tem de ser da forma como é. Ele poderia ter sido diferente. Assim, a tarefa de entendimento envolve procurar vê-lo mais claramente, novamente na suposição de que a mente humana é capaz de fazer isso.

Estas suposições não podem ser provadas, mas precisam ser verdadeiras para que a ciência nos possa dar conhecimento genuíno. Isso, na verdade, tem sido aceito (consciente ou inconscientemente) por virtualmente todos os cientistas atuantes e, até a era pós-moderna, pela maioria dos demais estudiosos também. O que geralmente não é percebido é que essas noções fundacionais não são autoevidentes. Elas são suposições necessárias para a ciência avançar, mas não são necessariamente verdadeiras.

Quando o garoto pergunta a seu pai “O que sustenta o mundo?”, o pai é forçado a ver que sua resposta está baseada em algo que ele não pode finalmente provar ou talvez mesmo entender. “Deus fez o mundo pendurado no espaço”, ou “As coisas apenas são assim. Matéria e energia ordenadas e em relação complexa: isso é tudo que existe”. Quando a pessoa chega ao fundo, então, é confrontada para dar nome ao elefante. Ela precisa fazer um compromisso *pré-teórico* ou *pressuposicional*.

O mundo acadêmico é confrontado pelas mesmas perguntas e mesmas alternativas do pai. O que sustenta o mundo? Por que ele é ordenado? A própria

ciência nasceu da cosmovisão cristã, que sustenta que o universo é ordenado porque um Deus onisciente e onipotente pretendeu criar um mundo que refletisse a sua própria inteligência. ^[252] O universo é ordenado porque Deus é Logos (a inteligência em si). Esse foi um compromisso — uma pressuposição — alojado no coração da maioria dos primeiros cientistas. Não é o compromisso alojado na mente da maioria dos estudiosos de hoje.

Hoje o naturalismo é dominante. Simplesmente não há disciplina acadêmica — seja nas artes e humanidades, nas ciências sociais ou nas ciências naturais — que tome como sua suposição de partida a noção de um Deus que criou tanto os estudiosos como o mundo que estão estudando.

“O cosmo é tudo que é, que foi, que será” foi declarado abertamente pelo astrofísico Carl Sagan, mas é a suposição não declarada de cada disciplina acadêmica” ^[253] Deus não é apenas desnecessário; é irrelevante e até mesmo embaraçoso. O biólogo Richard Dawkins só tem a dizer que o colega e pretenso cientista Michael Behe acredita em Deus (o que é verdade) e que qualquer coisa que Behe propõe é automaticamente suspeita, sequer digna de avaliação em seus méritos. ^[254] O naturalismo reina.

Penso, na verdade, que a maioria dos cristãos nas ciências naturais, embora sejam totalmente teístas em sua cosmovisão em geral, são *naturalistas metodológicos* em seu trabalho científico. Isto é, eles assumem que no âmbito da ciência, não precisam da (e seriam mesmo dificultados pela) noção de Deus. A ciência lida com explicações naturais dos fenômenos naturais. Pode haver outras explicações, mas elas pertencem à filosofia, ou teologia, ou história, ou psicologia ou sociologia. Elas não pertencem à ciência enquanto ciência. Deus projetou e fez o mundo; ele nos fez à sua imagem. Isso explica a ordem do cosmo e a capacidade que temos de entendê-lo. Mas, dizem eles, nós não precisamos recorrer a qualquer coisa desse pano de fundo para o trabalho científico que fazemos. Podemos trabalhar ao lado de cientistas que são naturalistas metafísicos (isto é, aqueles que não acreditam absolutamente em nenhum Deus) ou panteístas (que acreditam que a própria natureza é divina), porque o trabalho que fazemos não requer essas noções metafísicas.

Embora o naturalismo metodológico tenha sido a posição dominante tomada pelos cristãos nas ciências, ele tem sido recentemente desafiado por cientistas e filósofos que defende a “ciência do *design*”. Este não é o lugar para eu tomar partido nesta controvérsia. ^[255] Minha própria visão é que a questão ainda não está — e nunca poderá estar — resolvida. Minha única certeza é que Deus está sempre em relação com a sua criação como Criador. Ele sustenta o universo pela palavra do seu poder (Hb 1.3). John Henry Newman expressou isso bem:

[Embora Deus como Criador esteja infinitamente separado de sua criação,] ele, contudo, está tão envolvido com ela e a tal ponto a tem tomado em seu próprio seio por sua presença nela, por sua providência sobre ela, por suas impressões sobre ela e por suas influências através dela, que não podemos real ou plenamente contemplá-la sem contemplá-lo. [\[256\]](#)

A erudição cristã suportada por essas suposições especificamente cristãs pode ser uma “ideia ultrajante”, como colocou George Marsden, mas isso porque o naturalismo é um paradigma muito poderoso nos círculos acadêmicos. As sugestões que Marsden faz em *The Outrageous Idea of Christian Scholarship* [*A Ideia Ultrajante da Erudição Cristã*] são eminentemente razoáveis, [\[257\]](#) e é um prazer ver algo dessa erudição sobre temas tradicionalmente não religiosos emergir e disputar no mercado das ideias.

No momento o naturalismo reina até mesmo no campo dos estudos religiosos. Não é Deus que é o objeto da investigação. É a *crença em Deus*. Como um teólogo na Universidade de Aarhus, na Dinamarca, certa vez me disse, “O teólogo sistemático em minha universidade é ateu”. Isto, claro, é a mesma coisa que ser um astrônomo que não acredita em estrelas, mas acredita que as pessoas acreditam em estrelas, e assim é o que ele estuda. A teologia se torna então o estudo do que os teólogos dizem ou do que e por que as pessoas acreditam em Deus. Em outras palavras, a teologia se torna história, ou antropologia, ou sociologia. As pessoas não acreditam em Deus porque Deus existe, mas porque foram apanhadas em uma rede de antigas crenças, ou porque sentem necessidade de um Pai que é melhor do que seus próprios pais, ou porque ainda não superaram a necessidade de uma figura mágica que esperam que vá recompensá-las, se não agora, em alguma vida porvir — ou por alguma outra causa totalmente natural. Não se precisa dizer que esses fatores naturais não estão presentes, mas apenas que eles não são todos os fatores que existem, e que na verdade o fator mais importante foi sumariamente descartado. É em Deus que vivemos, e nos movemos, e existimos. Não reconhecer isso é nos tornarmos fúteis em nossa imaginação e ter nossa mente insensata obscurecida.

ELEFANTE A PERDER DE VISTA

O mundo de hoje está marcado por duas características aparentemente iguais e opostas. Por um lado, estamos rodeados de pessoas que veem o mundo de um

modo muito diferente de nós. Por outro lado, mantemo-nos todos tão firmes à nossa cosmovisão que ela opera por cada indivíduo como se fosse a única cosmovisão existente.

Em termos gerais, por exemplo, há *new agers* e ateus, deístas e panteístas, cristãos e hindus, muçulmanos e budistas. As cosmovisões de cada grupo levam as pessoas a viver vidas muito diferentes umas das outras. Ao mesmo tempo, dentro de cada grupo cada pessoa sustenta uma cosmovisão com características únicas, muitas vezes contrárias àquelas de outros no grupo. O pluralismo reina tanto entre como dentro dos grupos.

Alguém poderia pensar, assim, que ninguém sustenta sua cosmovisão firmemente. Mas não é o caso. O pluralismo certamente exerce pressão sobre cada um para adotar o relativismo, mas na maioria das vezes isto não acontece. Na verdade, cada pessoa em cada grupo sustenta sua cosmovisão tão firmemente que, se olharmos de perto, conseguiremos discernir muito do caráter da cosmovisão pelo que vemos a pessoa fazer e dizer. O fato, no entanto, é que usualmente não olhamos de perto. Como resultado, frequentemente falhamos em entender por que as outras pessoas — mesmo em nosso próprio grupo — variam tão amplamente em suas crenças. *Por que elas não concordam conosco mais plenamente?* tentamos saber. E nos Estados Unidos quase todos nós ainda estamos completamente aturdidos com a mentalidade dos terroristas do 11/09. Suas ações são radicalmente contrárias ao bom senso tal como o entendemos.

Mas e se entendermos as cosmovisões conforme a minha definição?

Cosmovisão é um compromisso, uma orientação fundamental do coração, que pode ser expresso como uma estória ou num conjunto de pressuposições (suposições que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou totalmente falsas) que sustentamos (consciente ou subconscientemente, consistente ou inconsistentemente) sobre a constituição básica da realidade, e que fornece o fundamento no qual vivemos, nos movemos e existimos.

Esta noção de cosmovisão faz um longo percurso até fazer sentido a partir do que aparentemente não tem sentido. Ela pode não resolver todos os problemas que o pluralismo apresenta. Ela pode não nos ensinar como conviver com as nossas mais profundas diferenças, mas ela dá sentido a nossa situação. ^[258] Isso, pelo menos, já é um começo.

“É elefante a perder de vista”, responde o pai. Sim, é. Mas qual é então o nome desse elefante? O que quer que os outros digam, nós como cristãos devemos responder: “O Deus de Abraão, Isaque e Jacó, e o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, é o Elefante”. Ele, apenas, é digno e capaz de sustentar não apenas a nossa terra, mas também o vasto universo em expansão de bilhões e bilhões de galáxias que os astrônomos dizem rodear nossa terra. Deus realmente é o nome

do elefante.

[*] A primeira edição em português está baseada na versão atualizada e ampliada de 1997: *United Press*, São Paulo, SP: 2001. O livro já se encontra na quarta edição em português, que corresponde à quarta edição em inglês, também atualizada: Editora Hagnos, São Paulo, SP: 2009. [N. do T.]

[*] *Behold the amazing elephant / Whose name is always relevant / To what we can know / And where we can go / And to all things lowly and elegant.*

[1] Penso que a origem dessa estória está em William James, mas ainda preciso encontrá-la em suas obras. Clifford Geertz também desconhece a origem: “Há uma estória indiana — pelo menos a ouvi como uma estória indiana — sobre um cidadão inglês que, sendo-lhe dito que o mundo repousava numa plataforma, que repousava no dorso de um elefante, que, por sua vez, repousava no casco de uma tartaruga, perguntou... onde a tartaruga repousa? Em outra tartaruga. E esta tartaruga? Ah, *sahib* [senhor], depois desta há tartarugas sucessivamente” (Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* [New York: Basic Books, 1973], pp. 28-29). Esta versão parece retratar uma cosmovisão onde a realidade fundamental é um regresso infinito em vez de meramente infinito, um fluxo em vez de um absoluto.

[2] Carl Sagan, *Cosmos* (New York: Random House, 1980), p. 4. Os teístas podem salientar que, pelo princípio da razão suficiente (para todo efeito — como a existência bruta do universo — deve existir uma razão suficiente), o universo não explica sua autossuficiência, mas exige uma razão suficiente. Essa ideia, contudo, é rejeitada pelos naturalistas. A questão da razão suficiente é central no interessante debate entre o filósofo cristão F. C. Copleston e o filósofo agnóstico Bertrand Russell. Veja “A Debate on the Existence of God” [Um Debate Sobre a Existência de Deus], em *The Existence of God*, ed. John Hick (New York: Macmillan, 1964), pp. 167-91, onde Russell declara que uma pessoa não precisa encontrar uma “causa” ou “explicação” para a existência do universo: “Eu diria que o universo apenas está aí, e isto é tudo” (p. 175).

[3] Alguns teístas, notavelmente filósofos escolásticos, diriam que não é necessário informação extranatural. Se o pai quisesse explicar por que “as coisas são como são”, poderia dizer: “Deus, como um ser perfeito e necessário, é autoexplicativo. O regresso termina; nenhuma explicação adicional é necessária”.

[4] Veja o capítulo 7, pp. 000-000.

[*] A primeira edição em português foi publicada em 2001: *O Universo ao Lado*, Editora *United Press*, São Paulo, SP: 2001. A edição mais recente e ampliada é de 2009 (4ª edição), publicada pela Editora Hagnos, São Paulo, SP: 2009. [N. do T.]

[5] Alfred North Whitehead diz que algumas “suposições parecem tão óbvias que as pessoas não sabem o que estão assumindo, pois colocar as coisas de outra forma é algo que nunca lhes ocorreu” (Whitehead, *Science and the Modern World* [1925; reimpressão, New York: Mentor, 1948], p. 49).

[6] Duas publicações são extremamente úteis em delinear os detalhes da história das cosmovisões e refletir sobre a natureza delas. Veja David Naugle, *Worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002) e Paul A. Marshall, Sander Griffioen e Richard Mouw, eds., *Stained Glass: Worldviews and Social Science* (Lanham, Md.: University Press of America, 1989).

[7] Peter Heslam, *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper’s Lectures on Calvinism* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998), p. 89.

[8] Sander Griffioen, “The Worldview Approach to Social Theory: Hazards and Benefits”, em *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, ed. Paul A. Marshall, Sander Griffioen e Richard Mouw (Lanham, Md.: University Press of America, 1989), p. 83. Uma definição particularmente obscura é a de G. F. W. Hegel (1770-1831): “Começando com um caráter específico desse tipo, é formada e estabelecida uma perspectiva moral sobre o mundo [*moralische Weltanschauung*] que consiste num processo de relacionar os aspectos implícito e explícito da moralidade. Essa relação pressupõe a indiferença recíproca completa e a independência específica entre a natureza e os propósitos e as atividades morais; e também, por outro lado,

um sentido consciente do dever como o único fato essencial, e da natureza como totalmente desprovida de significado essencial e independência de si mesma. A visão moral do mundo [*Die moralische Weltanschauung*], a atitude moral, consiste no desenvolvimento dos momentos que se encontram presentes nessa relação de pressuposições totalmente conflitantes e antitéticas” (veja G. F. W. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, trad. J. B. Baillie, 2ª ed. [London: George Allen e Unwin, 1961], pp. 615-16; citado em Naugle, *Worldview*, pp. 69-70).

[9] A palavra em si apareceu pela primeira vez em *Critique of Judgment* de Kant (1790). Veja Naugle, *Worldview*, pp. 58-59.

[10] Michael Ermarth, *William Dilthey: The Critique of Historical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), p. 324; citado em Naugle, *Worldview*, p. 82.

[11] Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 5:406, citado por Ramon J. Betanzos, trad., em sua introdução a Wilhelm Dilthey, *Introduction to the Human Sciences: An attempt to Lay a Foundation for the Study of Society and History* (Detroit: Wayne State University Press, 1988), p. 291; citado por Naugle, *Worldview*, p. 84.

[12] Wilhelm Dilthey, “The Types of World Views and Their Unfoldment Within the Metaphysical Systems”, em *Dilthey’s Philosophy of Existence: Introduction to Weltanschauungslehre*, trad. William Kluback e Martin Weinbaum (New York: Bookman Associates, 1957), p. 21. Este ensaio traz o âmago da filosofia de cosmovisão de Dilthey.

[13] Naugle, *Worldview*, p. 86.

[14] Dilthey, “Types of World Views,” pp. 26-27.

[15] Naugle, *Worldview*, p. 87. H. A. Hodges resume a mesma seção da seguinte forma: “Dilthey... analisa uma *Weltanschauung* em três elementos estruturalmente conectados. O primeiro é uma crença sobre a natureza e o conteúdo do mundo dos fatos; o segundo, construído sobre este fundamento, é um sistema que abrange o que a pessoa gosta e não gosta, expresso em juízos de valor; e o terceiro, que resulta dos outros dois, é um sistema de desejos e aversões, finalidades, deveres, princípios e regras práticas” (*Wilhelm Dilthey: An Introduction* [London: Routledge & Kegan Paul, 1944], p. 92).

[16] Dilthey, “Types of World Views”, p. 27.

[17] Naugle, *Worldview*, p. 88.

[18] Dilthey, “Types of World Views”, p. 74.

[19] Friedrich Nietzsche, “On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense,” em *The Portable Nietzsche*, trad. Walter Kaufmann (New York: Viking, 1954), pp. 46-47.

[20] Naugle, *Worldview*, p. 102.

[21] Entretanto, diz Naugle, Nietzsche usa os termos *Weltanschauung*, *Weltbild* e *Weltsicht* 79 vezes (*ibid.*, p. 100).

[22] *Ibid.*, p. 101; veja também Peter Levine, *Nietzsche and the Crisis of the Humanities* (Albany: State of New York University Press, 1995), esp. pp. 45-65, 187-99.

[23] Essa representação vem de Friedrich Dürrenmatt, “The Tunnel”, em *A Casebook on Existentialism*, ed. William V. Spaulos (New York: Thomas Y. Crowell, 1966), pp. 54-64.

[24] Naugle, *Worldview*, pp. 152-53.

[25] *Ibid.*, p. 149.

[26] *Ibid.*, p. 157.

[27] *Ibid.*, p. 161.

[28] Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trad. A. M. Sheridan Smith (New York: Random House/Pantheon, 1972), p. 15; citado em Naugle, *Worldview*, p. 181.

[29] Naugle, *Worldview*, pp. 181-82.

- [30] *Ibid.*, p. 183.
- [31] Michel Foucault, “Truth and Power”, em *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), p. 74.
- [32] Naugle, *Worldview*, p. 184.
- [33] *Ibid.*
- [34] James Orr, *The Christian View of God and the World* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1954), pp. 4-5, 365-70.
- [35] *Ibid.*, p. 4.
- [36] Naugle, *Worldview*, p. 13.
- [37] Orr, *Christian View*, p. 3.
- [38] Edward Caird, *Social Philosophy of Comte*, p. 24, citado em Orr, *Christian View*, p. 6. Caird (1835-1908) era um filósofo escocês que sustentava uma noção idealista da realidade.
- [39] Orr, *Christian View*, p. 8.
- [40] Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1931), p. 31.
- [41] *Ibid.*
- [42] *Ibid.*, p. 194.
- [43] Heslam, *Creating a Christian Worldview*, p. 92. Heslam aponta que Orr também “tinha uma cosmovisão independente, unificada e coerente derivada de uma crença ou princípio central” (p. 93).
- [44] Naugle, *Worldview*, p. 26. Todavia, a concepção de Dooyeweerd de coração é muito vaga, muito mais do que a de Naugle, pois, como declara Ronald Nash, “Ele [Dooyeweerd] diz que o coração não deve ser identificado com qualquer das seguintes coisas: (1) as emoções ou sentimentos do homem; (2) o intelecto ou razão do homem; (3) a função temporal da fé (embora seja verdade que o homem crê com o seu coração); (4) ou com qualquer substância imaterial (ou material, no que diga respeito a isso)” (*Dooyeweerd and the Amsterdam Philosophy* [Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1962], p. 91). Arthur Holmes também associou a noção de cosmovisão de Dooyeweerd ao conceito bíblico de coração como sendo o “núcleo unificador” de um ser humano (*Contours of a World View* [Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983], p. 32).
- [45] Jacob Klapwijk, “On Worldviews and Philosophy” em *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, ed. Paul A. Marshall, Sander Griffioen e Richard Mouw (Lanham, Md.: University Press of America, 1989), p. 51.
- [46] Naugle, *Worldview*, p. 27.
- [47] Herman Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, trad. David H. Freeman e William S. Young (sem cidade: Presbyterian & Reformed, 1969), 1:61.
- [48] *Ibid.*
- [49] Uma legião de pensadores cristãos de todas as disciplinas acadêmicas usa o termo *cosmovisão* nesse sentido mais geral. Alguns poucos exemplos bastam: Steven Garber, *The Fabric of Faithfulness: Weaving Together Belief and Behavior During the University Years* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996), esp. pp. 108-24; Armand M. Nicholi Jr., *The Question of God* (New York: Free Press, 2002), p. 7; Douglas Groothuis, *Unmasking the New Age* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1986), p. 17; W. Gary Phillips e William E. Brown, *Making Sense of Your World* (Chicago: Moody Press, 1991), pp. 42-43; Clifford Williams, *The Life of the Mind: A Christian Perspective* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2002), p. 18; colaboradores acadêmicos de *Shaping a Christian Worldview: The Foundations of Christian Higher Education*, ed. David S. Dockery e Gregory Alan Thornbury (Nashville: Broadman & Holman, 2002), pp. 1-15, 249-54, 280-97.
- [50] James H. Olthuis, “On Worldviews”, em *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, ed. Paul A. Marshall, Sander Griffioen e Richard Mouw (Lanham, Md.: University Press of America, 1989), p. 29.

[51] *Ibid.*

[52] Albert M. Wolters, *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1985), pp. 2, 9.

[53] Ronald Nash, *Cosmovisões em Conflito* (Brasília, DF: Monergismo, 2012), p. 00.

[54] *Ibid.*, pp. 00-00.

[55] John H. Kok, “Learning to Teach from Within a Christian Perspective”, *Pro Rege*, Junho de 2003, p. 12. Kok é professor de filosofia e deão de humanidades na Dordt College.

[56] *Ibid.*, p. 14.

[57] Naugle, *Worldview*, p. 87.

[58] Dilthey parece não ter notado a incoerência autorreferencial desta posição: Se todas as cosmovisões são um produto de seu tempo e lugar, é também o caso de sua própria cosmovisão e das visões específicas que lhe dão corpo, incluindo a visão de Dilthey que todas as cosmovisões são produto do tempo e lugar. Essa é a situação de grande parte do pensamento pós-moderno. Veja James W. Sire, *O Universo ao Lado*, 4ª ed. (São Paulo, SP: Editora Hagnos, 2009), cap. 9.

[59] Orr, *Christian View*, pp. 32-34.

[60] *Ibid.*, p. 32.

[61] *Ibid.*

[62] Kuyper, *Lectures on Calvinism*, pp. 21, 46.

[63] *Ibid.*, p. 21.

[64] Naugle, *Worldview*, p. 253.

[65] *Ibid.*, p. 260; itálicos seus.

[66] *Ibid.*, pp. 261-62.

[67] *Ibid.*, p. 266.

[68] *Ibid.*, p. 267; itálicos seus.

[69] O *insight* de Naugle, que aquilo que o idealismo alemão chama de *Weltanschauung* é quase idêntico ao que a Bíblia denomina “coração”, segue um longo caminho ao responder a acusação de Gregory A. Clark, que “a noção de ‘perspectiva de cosmovisão’ [*worldviewness*] se torna possível pela primeira vez com o trabalho de Kant” (“The Nature of Conversion: How the Rhetoric of Worldview Philosophy Can Betray Evangelicals”, em *The Nature of Confession: Evangelicals and Liberals in Conversation*, ed. Timothy R. Phillips e Dennis Okholm [Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996], p. 205). Clark sustenta que a noção de *Weltanschauung* é tão completamente idealista que o pensamento bíblico não pode ser visto em termos de cosmovisão. Mark Noll, por outro lado, diz que “a construção de cosmovisões cristãs tem sido uma tarefa contínua ao longo da história da igreja” (“Christian World Views and Some Lessons of History”, em *The Making of a Christian Mind: A Christian World View and the Academic Enterprise*, ed. Arthur Holmes [Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1985], p. 30). O apóstolo Paulo, em seu discurso em Atenas (At 17.16-34), tinha consciência das cosmovisões que contrastavam com a sua própria. Até mesmo o relato da criação em Gênesis pode ter sido registrado em termos que deliberadamente contrapusessem o conceito babilônico de criação (Joseph Spradley, “A Christian View of the Physical World”, em *Making of a Christian Mind*, p. 58). Em todo caso, a verdade ou aptidão de um conceito não depende de sua idade ou procedência, mas de concordar com a realidade. Ademais, não vejo nenhuma razão para pensar que a maioria das definições cristãs de *cosmovisão*, incluindo a minha própria definição original ou a versão revisada proposta neste livro, são essencialmente idealistas.

[70] Naugle, *Worldview*, p. 268.

[71] *Ibid.*

[72] *Ibid.*, p. 269.

[73] *Ibid.*, p. 270.

[74] *Ibid.*, p. 271.

[75] *Ibid.*

[76] *Ibid.*, p. 272.

[77] *Ibid.*, p. 253

[78] *Ibid.*, p. 291.

[79] *Ibid.*, p. 330.

[80] *Ibid.*, p. 293.

[81] David Naugle, comunicação pessoal.

[82] Naugle, *Worldview*, p. 292. À sua comunicação pessoal, ele acrescenta o seguinte: “Cosmovisões ontologicamente fundamentadas, independente de a ontologia ser teísta, deísta, naturalista, panteísta, e assim por diante, consistem de um sistema de sinais, especialmente narrativos, que reside no coração humano, gerando ali uma perspectiva sobre a realidade. Aquilo de que as cosmovisões são feitas é um sistema de sinais; aquilo acerca de que falam é o ser ou a realidade. Formalmente, são semióticas; materialmente, são estabelecidas ontologicamente”.

[83] Filósofos escolásticos diriam que nele e apenas nele a essência e a existência são unas (veja E. L. Mascall, *He Who Is: A Study in Traditional Theism* [Londres: Libra, 1966], p. 13).

[84] Essa definição está baseada nas primeiras duas proposições do teísmo cristão em James W. Sire, *O Universo ao Lado*, 1ª ed. (São Paulo, SP: Editora United Press, 2001), pp. 30, 32.

[85] John Henry Newman, *The Idea of a University*, ed. Frank M. Turner (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1996), p. 37.

[86] *Ibid.*, p. 57.

[87] *Ibid.*, p. 45.

[88] Josef Pieper, *In Defense of Philosophy*, trad. Lothar Krauth (San Francisco: Ignatius, 1992), pp. 74-75.

[89] George MacDonald, *Creation in Christ*, ed. Rolland Hein (Wheaton, Ill.: Harold Shaw, 1976), p. 145; O comentário de Lewis sobre MacDonald vem de seu prefácio em *George MacDonald: An Anthology* e aparece na capa de *Creation in Christ*.

[90] Gregory A. Clark diz: “A ideia da ‘perspectiva de cosmovisão’ surge para resolver um conjunto de problemas na epistemologia... A ideia de ‘cosmovisão’ tem seu lar natural no campo da filosofia pós-kantiana” (“The Nature of Conversion: How the Rhetoric of Worldview Philosophy Can Betray Evangelicals”, em *The Nature of Confession: Evangelicals and Liberals in Conversation*, ed. Timothy R. Phillips e Dennis Okholm [Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996], p. 203). Isso pode muito bem ser um fato da história intelectual, mas não significa que qualquer cosmovisão específica, por si só, deve fazer da questão epistemológica a primeira de suas preocupações. Uma cosmovisão cristã não precisa fazer isso para ser uma cosmovisão, e na minha opinião não deve fazê-lo. Tampouco penso que uma concepção cristã de cosmovisão deve colocar a questão epistemológica em primeiro lugar. Um cristão é *antes* de tudo alguém que afirma a existência de um Deus infinito e pessoal, não alguém que toma a Bíblia como uma revelação de Deus. Um naturalista é antes de tudo alguém que sustenta que a matéria (ou a matéria mais energia em uma relação complexa) é tudo o que existe, não alguém que sustenta a autonomia da razão humana ou qualquer outra noção epistemológica como essa. O conceito preciso de cosmovisão é cosmovisão-dependente. Nenhuma cosmovisão, à exceção de uma cosmovisão idealista, é necessariamente casada com o idealismo, pós-kantiano ou outro qualquer.

[91] Quarenta anos atrás, como estudante de pós-graduação, fui capaz de convencer o meu professor de filosofia acerca disso em um artigo. Se eu tivesse lido *God and Philosophy*, de Étienne Gilson (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1941), poderia ter acrescentado esta citação: “É verdade, o Deus em que,

como cristão, Descartes acreditava era o mesmo Deus que, como filósofo, ele sabia ser a causa suprema de todas as coisas; permanece contudo o fato que, como filósofo, Descartes não tinha nenhuma utilidade para Deus tomado em si mesmo e em sua absoluta perfeição autossuficiente. Para ele, Deus era um objeto de fé religiosa; o que era um objeto de conhecimento era Deus tomado como o mais elevado entre os ‘Príncipes da Filosofia’” (pp. 36-37).

[92] René Descartes, “Meditation I,” em *The Philosophical Works of Descartes*, trad. Elizabeth S. Haldane e G. R. T. Ross (s.l.: Dover, 1955), 1:145. Em outro lugar, Descartes escreve “Não devemos nos ocupar com nenhum objeto sobre o qual não podemos chegar a uma certeza equivalente à das demonstrações da aritmética e geometria” (“Rules,” em *Philosophical Works of Descartes*, 1:5). Como Frederick Copleston coloca a visão de Descartes, “Existe apenas um tipo de conhecimento, o conhecimento certo e evidente”. Veja Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 4, *Descartes to Leibnitz* (London: Burns, Oates & Washbourne, 1958), p. 70.

[93] Veja, por exemplo, Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (Harmondsworth, U.K.: Penguin, 1978); Margaret Dauler Wilson, *Descartes* (London: Routledge, 1978); e Stephen Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography* (New York: Oxford University Press, 1995).

[94] Williams, *Descartes*, p. 89.

[95] René Descartes, “Meditation III,” em *The Philosophical Works of Descartes*, trad. Elizabeth S. Haldane e G. R. T. Ross (s.l.: Dover, 1955), 1:165.

[96] Os argumentos que meramente resumi são examinados em detalhes por Williams, *Descartes*, pp. 130-62, e Copleston, *History of Philosophy*, 4:92-115.

[97] Descartes, “Meditation V”, 1:184.

[98] Isso pode ser mais retórico que preciso. É difícil acreditar que Descartes tivesse sofrido o que os existencialistas do século XX chamariam de angústia. Ainda assim, isso não era um mero jogo; Descartes baseava toda a sua filosofia no *cogito*. Se ele estivesse errado aqui, todo o seu empreendimento filosófico seria colocado em dúvida. O próprio Descartes diz: “A destruição dos fundamentos da necessidade traz consigo a ruína do resto do edifício” (Descartes, “Meditation I,” 1:145).

[99] John Cottingham, “Descartes, René”, em *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 195.

[100] Leszek Kolakowski, criticando a tentativa de Edmund Husserl de resolver o problema apresentado pela inadequação do argumento *cogito* de Descartes, coloca desta forma: “A monadologia de Husserl é para mim mais um exemplo do desespero lógico de todos os esforços filosóficos que partem da subjetividade e tentam restaurar o caminho em direção ao mundo comum” (*Husserl and the Search for Certitude* [Chicago: University of Chicago Press, 1987], p. 79).

[101] Agostinho, *On Free Choice of the Will*, trad. Thomas Williams (Indianapolis: Hackett, 1993), p. 12 (1.7).

[102] Agostinho, *The Enchiridion on Faith, Hope and Love*, ed. Henry Paolucci (Washington, D.C.: Regnery Gateway, 1961), pp. 26-27 (20).

[103] Cottingham, “Descartes”, p. 195.

[104] Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, em *The Basic Writings of Nietzsche*, ed. Walter Kaufmann (New York: Modern Library, 1969), sec. 54, p. 257.

[105] Kolakowski ecoa a crítica de Nietzsche: “A tolice de Descartes consiste de sua decisão de que ele poderia duvidar da existência do mundo, mas não de sua própria — que seu Ego lhe foi dado em absoluto imediatismo, e ele era assim uma substância pensante. Mas em fenômenos puros nenhuma substância de pensamento aparece. Portanto, também temos de eliminar o Ego substancial... Esses fenômenos são dados, mas não assim o fato de que ele é ‘meu’” (*Husserl and the Search*, p. 38).

[106] Miguel de Unamuno é igualmente crítico do *cogito* de Descartes: “O defeito do *Discurso sobre o*

Método de Descartes não está na dúvida metódica antecedente; nem em seu começo, resolvendo duvidar de tudo, um dispositivo meramente intelectual; mas em sua resolução de começar por esvaziar-se de si mesmo, de Descartes, do homem real, do homem de carne e ossos, do homem que não quer morrer, a fim de que pudesse ser um mero pensador — isto é, uma abstração. Mas o homem real voltou e se meteu na filosofia”. (*The Tragic Sense of Life*, trad. J. E. Crawford Flitch [New York: Dover, 1954], p. 34). Segue ele: “O *ego* implícito neste entimema *ego cogito, ergo ego sum* é um *ego* ou Eu irreal — isto é, ideal — , e seu *sum*, sua existência, é algo irreal também. ‘Penso, logo sou pensador’; este ser [implícito] do ‘sou’, deduzido do ‘Penso’ [Eu implícito], é meramente um saber; este ser é conhecimento, mas não vida. E a realidade primária não é que eu penso, mas que eu vivo, pois aqueles que não pensam também vivem. Ainda que esse viver não seja um viver real” (p. 35).

[107] Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 17.

[108] Rorty escreve: “A tentação de buscar critérios é uma espécie da tentação mais geral de pensar o mundo, o eu humano, como possuindo uma natureza e essência intrínseca... Mas se pudéssemos nos reconciliar alguma vez com a ideia de que a maior parte da realidade é indiferente às descrições que fazemos dela, e que o eu humano é criado pelo uso de um vocabulário em vez de adequada ou inadequadamente ser expresso num vocabulário, deveríamos pelo menos ter assimilado o que era verdade naquela ideia romântica de que a verdade é feita em vez de encontrada, e que a verdade é uma propriedade de entidades ou sentenças linguísticas” (*ibid.*, p. 7).

[109] *Ibid.*, p. 27. Rorty também atribui a Wittgenstein uma noção similar, observando que “a insistência de Wittgenstein que os vocabulários — todos os vocabulários, mesmo aqueles contendo as palavras que mais levamos a sério, aquelas essenciais à nossa autodescrição — são criações humanas, ferramentas para a criação daqueles outros artefatos humanos como poemas, sociedades utópicas, teorias científicas e gerações futuras” (Rorty, *Contingency*, p. 53). A redução de Rorty de conhecimento a simples linguagem tem recebido severas críticas; veja, por exemplo, Alvin Goldman, *Knowledge in a Social World* (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 10-12, 26-28; Donald Davidson, “Truth Rehabilitated”, em *Rorty and His Critics*, ed. Robert Brandom (Oxford: Blackwell, 2000), pp. 65-74; e Charles Taylor, “Rorty in the Epistemological Tradition”, em *Reading Rorty: Critical Responses to “Philosophy and the Mirror of Nature” (and Beyond)*, ed. Alan R. Malachowski (Oxford: Blackwell, 1990), pp. 257-75.

[110] Rorty, *Contingency*, p. 7.

[111] Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, p. 214.

[112] E. L. Mascall explica isso habilmente: “Uma das desvantagens de ser uma mera criatura é que você vê tudo às avessas; você vê as coisas a partir do ponto de vista do homem, não do de Deus. A ordem em que as coisas em última análise existem, a *ordo essendi*, é usualmente o oposto exato da ordem em que acabamos por conhecê-las, a *ordo cognoscendi*; e isso é especialmente verdadeiro acerca daquele que de todos os seres é o mais fundamental, isto é, o próprio Deus”. À medida que crescemos, aprendemos sobre Deus em nossa casa ou comunidade, talvez mesmo nos envolvendo na prática devocional. “A ordem lógica é o inverso disso: Deus vem primeiro; então Cristo, que é Deus encarnado em carne humana; e, por último, a fé e a devoção da Igreja fundada por Cristo. E essa, de fato, é a ordem adotada tanto pelo Credo dos Apóstolos como pelo Niceno, começando com Deus o Pai, resumindo então os fatos da Encarnação e Redenção, e só no fim mencionando as Escrituras inspiradas, a Igreja e o Batismo” (*He Who Is: A Study in Traditional Theism* [London: Libra, 1966], p. 1).

[113] João Calvino, *A Instituição da Religião Cristã* (São Paulo: UNESP, 2007), 1.1-13.

[114] “Está fora de discussão que é inerente à mente humana, certamente por instinto natural, algum sentimento da divindade. A fim de que ninguém recorra ao pretexto da ignorância, Deus incutiu em todos uma certa compreensão de sua deidade, da qual, renovando com frequência a memória, instila de tempos em tempos novas gotas, para que, quando todos, sem exceção, entenderem que há um Deus e são sua obra, sejam condenados, por seu próprio testemunho, por não o cultuarem e não consagrarem a própria vida à

vontade d'Ele" (Calvino, *Instituição* 1.3.1).

[115] Peter Medawar, "On 'the Effecting of All Things Possible,'" *The Listener*, 2 de Outubro de 1969, p. 438.

[116] Alguns apologistas evangélicos assumem que certos aspectos-chaves da fé cristã, para todos os efeitos, podem ser provados ou pelo menos adequadamente defendidos através da razão humana. As cinco razões famosas de Aquino ainda aparecem em sua forma moderna em apologéticas católicas e protestantes. É também o caso das provas para a divindade ou ressurreição de Jesus. Ainda assim, parece-me que a apologética mais eficaz não começa com provas positivas, mas com respostas a objeções — quaisquer que sejam (naturalistas ou pós-modernas) —, as mais comuns sendo o problema do mal, a crença em Deus como decorrente de causas psicológicas ou sociológicas, a origem do universo ordenado por uma combinação de acaso e determinismo, a origem evolutiva dos seres humanos através de causas naturais e a noção da relatividade de todas as reivindicações de verdade. Quando elas são descartadas — ou antes disso, se possível — a atenção deve ser dirigida à melhor evidência para Deus que existe em qualquer lugar ou época: o próprio Jesus. O foco deve estar no caráter, no ensino, na vida, na morte e na ressurreição de Jesus. A ideia desse evangelismo apologético é voltar a atenção a Jesus como a encarnação de Deus como o Ser em si mesmo. É o Deus vivo que abre caminho por ser Aquele que É. Em última análise, mesmo que a ordem do saber (*ordo cognoscendi*) no tempo humano preceda a ordem do ser (*ordo essendi*), Aquele que É já precedia a nós que somos, e o fez no tempo e em pessoa.

[117] David Naugle, *Worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002), p. 253.

[118] Friedrich Nietzsche, "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense", em *The Portable Nietzsche*, trad. Walter Kaufmann (New York: Viking, 1954), p. 46.

[119] Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* 125, em *Portable Nietzsche*, p. 95.

[120] Para a elaboração de Richard Rorty da noção de "poeta forte" de Harold Bloom, veja Rorty, *Contingency*, pp. 23-42.

[121] Michel Foucault, "Truth and Power", em *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), p. 74.

[122] Naugle, *Worldview*, p. 184.

[123] C. S. Lewis, *The Great Divorce* (London: Geoffrey Bles, 1946), pp. 27-29.

[124] Naugle, *Worldview*, p. 296.

[125] Man is obviously made for thinking. / Therein lies his dignity and his merit; / and his whole duty is to think as he ought.

[125] Wilhelm Dilthey, citado em David Naugle, *Worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002), pp. 82-83.

[126] O primeiro resumo de Naugle é da visão de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (*ibid.*, p. 61) e o segundo é de Ludwig Wittgenstein (p. 160).

[127] Citado em *ibid.*, p. 225. Lovejoy não usa a palavra *cosmovisão*, mas sua descrição dos tipos de ideias que os historiadores intelectuais devem considerar soa muito parecido com as ideias que constituem uma cosmovisão: "Existem, em primeiro lugar, *suposições* implícitas ou incompletamente explícitas, ou *hábitos mentais* mais ou menos *inconscientes*, operando no pensamento de um indivíduo ou de uma geração. Crenças que tanto são uma questão de costume que são em verdade tacitamente pressupostas em vez de formalmente expressas e defendidas, formas de pensamento que parecem tão naturais e inevitáveis que não são submetidas ao escrutínio dos olhos da lógica autoconsciente, frequentemente mais decisivas do caráter da doutrina de um filósofo e ainda mais frequentemente das tendências intelectuais dominantes de uma era" (A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: The Study of the History of an Idea* [Cambridge: Harvard University Press, 1933], p. 7).

[128] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1967), s. 217, citado por James

Olthuis, “On Worldviews”, em *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, ed. Paul A. Marshall, Sander Griffioen e Richard J. Mouw (Lanham, Md.: University Press of America, 1989), p. 31.

[129] Estou ciente de que há outras maneiras de definir *pressuposicional*. Arthur Holmes observa que também se tem definido pressuposição como uma “proposição lógica prévia, como na apologética pressuposicionalista, especialmente no tipo de fundacionalismo evangélico de Gordon Clark e Carl Henry” (comunicação pessoal). Quero enfatizar não tanto o claro conteúdo intelectual deste aspecto de uma cosmovisão como a sua raiz na intuição e sua função no compromisso.

[130] O psiquiatra Armand Nicholi Jr. diz: “Há evidência de que o cérebro humano é ‘estruturado’ (geneticamente programado) para a crença” (*The Question of God: C. S. Lewis and Sigmund Freud Debate God, Love, Sex and the Meaning of Life* [New York: Free Press, 2002], p. 46).

[131] Veja “category” em *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 108. Pascal lista espaço, tempo, movimento e número (Blaise Pascal, *Pensées*, trad. A. J. Krailsheimer (Middlesex, U.K.: Penguin, 1966), nº 110, p. 58; Arthur F. Holmes considera as categorias pré-teóricas em *Contours of a Christian Worldview* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983), p. 48; e Everett W. Hall examina o valor verdade implícito nas próprias categorias (*Philosophical Systems: A Categorical Analysis* [Chicago: University of Chicago Press, 1960], esp. pp. 1-6, 22-25).

[132] “[A verdade] parece ser uma noção tão transcendentalmente clara que ninguém pode ser ignorante dela... Não há forma de aprender o que é a verdade se ela não é conhecida por natureza... Claro, é possível dizer o significado da palavra a alguém que não conhece a língua, e dizer que a palavra *verdade*, estritamente falando, denota a conformidade do pensamento com o seu objeto... Mas não podemos dar nenhuma definição da lógica que ajudará a pessoa a descobrir a natureza da palavra” (Descartes em uma carta a Marin Mersene em 1639, citado por Stephen Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography* (Oxford: Clarendon, 1995), p. 327). Descartes está declarando o que é chamado de “verdade de correspondência”. O filósofo escolástico Étienne Gilson esclarece o conceito da seguinte forma: “Dizer o que é verdade é dizer o que é, e atribuir a cada coisa o próprio ser que a designa. Assim, é o ser de uma coisa que estabelece a sua verdade; e é a verdade de uma coisa que subjaz a verdade do pensamento” (*A Gilson Reader: Selected Writings of Étienne Gilson* [Garden City, N.Y.: Image, 1957], p. 247). É improvável que quaisquer outras teorias de verdade — coerência ou pragmática, por exemplo — pudessem ser pré-teóricas. Esse fato em si pode muito bem indicar certa inadequação se e quando essas teorias substituam a verdade de correspondência como o conceito reinante.

[133] Michael Kearney, citado em Naugle, *Worldview*, p. 242.

[134] Robert Redfield, citado em *ibid.*, p. 246.

[135] Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, trad. James Strachey (New York: W. W. Norton, 1961), pp. 30-33 — mas o livro inteiro é dedicado a essa questão. Veja também Nicholi, *Question of God*, pp. 36-56.

[136] Freud, *Future of an Illusion*, p. 30.

[137] *Ibid.*, p. 47.

[138] Thomas Aquinas, “Whether the Existence of God Is Self-Evident: Reply to Objection I”, em *Summa Theologica*, 2ª ed. rev., trad. Fathers of the English Dominican Province (ed. online, 2003), <www.newadvent.org/summa/100201.htm>.

[139] João Calvino, *A Instituição da Religião Cristã* (São Paulo: UNESP, 2007), p. 43 (1.3.1).

[140] Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000), p. 173.

[141] *Ibid.*

[142] Seguindo a linha de Calvino, seria fácil ver por que Descartes pensava que a sua ideia de Deus era algo que ele simplesmente percebeu que tinha e que deveria ter vindo de Deus. Descartes, é claro, considerava sua ideia inata tão clara e distinta e de uma natureza a tal ponto transcendente que não poderia tê-la produzido por si mesmo. Calvino se contenta em observar a origem dessa ideia sem desenvolver a partir

disso uma prova filosófica para a existência de Deus, algo que ele teria considerado desnecessário (você não precisa de um argumento para a existência de alguém que conhece diretamente). Calvino está mais interessado no fato de que isso deixa os seres humanos sem desculpas por sua incapacidade de viverem de acordo com as exigências de Deus.

[143] Blaise Pascal, *Pensées*, trad. A. J. Krailsheimer (Harmondsworth, U.K.: Penguin, 1966), nº 423, p. 154. Veja também nº 110, p. 58.

[144] Freud, *Future of an Illusion*, p. 31.

[145] Por “fideístas radicais” quero dizer aqueles que acreditam que não há nenhuma maneira racional de justificar as crenças de uma pessoa; estas são primitivas e não passíveis de análise. Como um estudante na Dinamarca certa vez me perguntou, “Será que a fé não é maior quando não posso dar uma razão para o que ela afirma?”. Ele disse ter tirado essa ideia de Kierkegaard, mas suspeito que essa seja uma leitura errada.

[146] Nicholi desenvolve um argumento como esse contra Freud (*Question of God*, pp. 36-56). Os argumentos cristãos para a existência de Deus têm uma longa história. Veja, por exemplo, Étienne Gilson, *God and Philosophy* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1941); E. L. Mascall, *He Who Is: A Study in Traditional Theism* (London: Libra, 1966); J. P. Moreland, *Scaling the Secular City* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1987); Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Oxford University Press, 1979); Peter Kreeft e Ron Tacelli, “Twenty Arguments for the Existence of God” em *Handbook of Christian Apologetics* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994), pp. 47-88; Steven T. Davis, *God, Reason and Theistic Proofs* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997); e J. P. Moreland e William Lane Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003), pp. 463-500.

[147] *O Universo ao Lado*, 4ª ed. (São Paulo: Hagnos, 2009), pp. 23-24.

[148] O livro pesado de Martin Heidegger, *Being and Time*, é uma tentativa de elucidar o conceito de ser, o que, segundo ele, não foi feito desde os filósofos pré-socráticos.

[149] Tomás de Aquino e seus intérpretes neoescolásticos, notavelmente Étienne Gilson e E. L. Mascall, argumentariam que pela luz da razão natural pode ser mostrado que Deus como Ser supremo (como o realmente real) deve necessariamente existir e que ele deve ter alguns atributos que carregam conteúdo teórico. Observando que a ciência não pode responder por que existe algo em vez de nada, Gilson diz que a filosofia escolástica pode: “A esta pergunta suprema, a única resposta concebível é que toda e qualquer energia em particular, toda e qualquer coisa particularmente existente, depende para sua existência de um puro Ato de existência. Para ser a resposta definitiva a todos os problemas existenciais, essa causa suprema tem de ser uma existência absoluta. Sendo absoluta, essa causa é autossuficiente; se ela cria, seu ato criativo deve ser livre. Como ela não cria apenas o ser, mas também a ordem, ela deve ser algo que contém pelo menos o princípio da ordem, conhecido por nós na experiência, a saber, o pensamento. Agora, uma causa absoluta, autossubsistente e inteligente não é um Isso [objeto], mas um Ele [ser]. Em suma, a primeira causa [o que tenho chamado de o realmente real] é Aquele em quem coincide a causa da natureza e da história, um Deus filosófico que também pode ser o Deus de uma religião” (*God and Philosophy*, pp. 139-41). Gilson se recusa a ir além deste ponto, argumentando que a revelação é necessária para grande parte de nosso conceito cristão de Deus. Embora Mascall não dissesse que a noção de Deus como o “EU SOU” é uma noção pré-teórica, ele acredita que essa “metafísica do Êxodo” inclui por implicação uma série de características que vão além da simples existência como tal: “Ela envolve em uma unidade todos os demais atributos e operações de Deus: a simplicidade, perfeição, bondade, infinitude, imutabilidade, eternidade, unidade, o caráter divino como Motor Primordial, como Causa sem causa, como Razão Suficiente, como Padrão Perfeito e como Fim Último de todas as coisas” (*He Who Is*, p. 13).

[150] Lesslie Newbigin, *Proper Confidence: Faith, Doubt and Certainty in Christian Discipleship* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995).

[151] Não está claro se essa analogia deriva de Kearney ou Naugle (*Worldview*, p. 243).

[152] *Ibid.*, pp. 25-29.

[153] Herman Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, trad. David H. Freeman e William S. Young (s.l.: Presbyterian & Reformed, 1969), 1:128.

[154] Veja Jacob Klapwijk, “On Worldviews and Philosophy”, em *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, ed. Paul A. Marshall, Sander Griffioen e Richard J. Mouw (Lanham, Md.: University Press of America, 1989), pp. 46-48, 50-52.

[155] Um desses é Jacob Klapwijk (veja esp. *ibid.*, p. 45).

[156] C. S. Lewis, *Surprised by Joy: The Shape of My Early Life* (London: Geoffrey Bles, 1955); David C. Downing, *The Most Reluctant Convert: C. S. Lewis’s Journey to Faith* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002).

[157] Kierkegaard “preferia o termo *livsanskuelse* (visão de vida) a *verdensanskuelse* (cosmovisão), pois capturava o caráter existencial de sua filosofia, embora em algumas ocasiões ele utilizasse os termos como sinônimos” (Naugle, *Worldview*, p. 75).

[158] Søren Kierkegaard, citado em Naugle, *Worldview*, pp. 76-77.

[159] Naugle, *Worldview*, p. 77.

[160] *Ibid.*, pp. 73-82.

[161] Sigmund Freud, “The Question of a *Weltanschauung*”, em *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trad. James Strachey com Anna Freud, 24 vols. (London: Hogarth Press, 1953-1974), 22:158.

[162] *Ibid.*, p. 159.

[163] Freud, “Inhibitions, Symptoms and Anxiety”, em *The Standard Edition*, 20:96.

[164] Peter Watson, *The Modern Mind: An Intellectual History of the 20th Century* (New York: HarperCollins, 2001), pp. 759-60.

[165] O filósofo Theodore Plantinga insiste em usar o termo *cosmovisão* com o significado de “teoria de tudo”. Assim, sua crítica e rejeição final de *cosmovisão* para análise cristã não é de muito valor na avaliação da utilidade real da expressão quando definida como algo muito menor que uma “teoria de tudo”. A cosmovisão de uma pessoa não precisa resolver todas as questões possíveis, apenas aqueles relevantes à sua situação de vida pessoal. A cosmovisão mais geral, abstrata, precisa apenas fornecer concepções gerais suficientes que permitam inferências a serem feitas em áreas que possam surgir historicamente mais tarde. A cosmovisão cristã no século XVI não tinha ou não precisava de uma forma explícita de lidar com guerra nuclear ou clonagem humana. Mas já tinha o fundamento básico para lidar com questões assim. Além do mais, a noção implícita de Plantinga de que uma cosmovisão deve ser unificada e consistente o impede de ver que, embora uma pessoa tenha apenas uma cosmovisão, esta pode olhar para uma cosmovisão de fora como se a pessoa tivesse mais de uma cosmovisão, pois ela não parece agir ou falar a partir de um único ponto de vista. Plantinga também exagera na parte *visão* da *cosmovisão*, vendo a noção como visual e não prestando atenção suficiente ao que as pessoas querem dizer com o termo ao usá-lo. Sua objeção a aqueles que falam de “uma cosmovisão cristã” como sendo algo oposto ao que significaria “a cosmovisão cristã” é discutível, se alguém usa o termo com o significado de algo diferente de uma teoria de tudo completa, final e verdadeira. Veja “David Naugle and the Quest for a Theory of Everything”, *Myodicy*, nº 17, Dezembro de 2002 <www.redeemer.on.ca/~tplanti/m/MCD.HTM>.

[166] Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 8:99, citado em David Naugle, *Worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002), p. 83.

[167] Robert Redfield, *The Primitive Worldview and Its Transformation*, p. 85, citado em Naugle, *Worldview*, p. 245.

[168] James Orr, *The Christian View of God and the World* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1954), p. 7. Orr também cita Thomas H. Huxley, *Man’s Place in the Universe*: “A pergunta das perguntas para a

humanidade, o problema que subjaz a todos os outros, e que é o mais interessante de todos, é a averiguação do lugar que o homem ocupa na natureza e da relação dele com o universo das coisas. De onde veio nossa raça, quais os limites de nosso poder sobre a natureza e do poder da natureza sobre nós? A que objetivo estamos inclinados? Os problemas que se nos apresentam são novos e de permanente interesse a todo homem nascido no mundo?” (p. 7n).

[169] Brian J. Walsh e J. Richard Middleton, *The Transforming Vision: Shaping a Christian World View* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1984), p. 35. Quase idênticas às perguntas de Walsh e Middleton são as perguntas de David Dockery: “De onde viemos? Quem somos nós? O que aconteceu de errado com o mundo? Que solução pode ser oferecida para consertar isso?” (David Dockery, “Shaping a Christian Worldview” em *Shaping a Christian Worldview*, ed. David Dockery [Nashville: Broadman & Holman, 2002], p. 3). Da mesma forma, Charles Colson ecoa Walsh e Middleton com: “De onde viemos, e quem somos nós (*criação*)? O que aconteceu de errado com o mundo (*queda*)? O que podemos fazer para consertar isso (*redenção*)?” (Charles Colson e Nancy Pearcey, *E Agora, como Viveremos?* [Rio de Janeiro, RJ: CPAD, 2005], p. 14).

[170] Dilthey, citado por Naugle, *Worldview*, pp. 82-83.

[171] *Ibid.*, p. 86.

[172] Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1931), p. 11.

[173] Walsh e Middleton, *Transforming Vision*, p. 17.

[174] *Ibid.*, p. 31. As implicações positivas e práticas de se viver a própria cosmovisão são brilhantemente explicadas e ilustradas em Steve Garber, *The Fabric of Faithfulness: Weaving Together Belief and Behavior During the University Years* (Downers Grove, Ill.: 1996), esp. pp. 108-24.

[175] Richard Middleton e Brian J. Walsh, *Truth Is Stranger Than It Used to Be* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995), p. 11.

[176] *Ibid.*, p. 56.

[177] Para uma obra seminal em observar a ligação entre o estilo narrativo e o conteúdo de cosmovisão, veja Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (Garden City, N.J.: Doubleday/Anchor, 1953), pp. 1-20.

[178] David Lyle Jeffrey diz: “A estrutura das narrativas formativas... pressagia uma *Weltanschauung*, uma cosmovisão” (“Masterplot and Meaning in Biblical Narrative”, em *Houses of Interpretation: Reading Scripture, Reading Culture* [Waco, Tex.: Baylor University Press, 2003], p. 16). Jeffrey em seguida delinea as histórias-mestres do islamismo, cristianismo e da Grécia e Roma antigas, mas o ensaio inteiro (pp. 15-38) é um rico comentário sobre temas tratados nesta seção.

[179] Na medida em que os estudiosos pós-modernos tentam rejeitar todas as metanarrativas, eles ilustram uma metanarrativa através de sua rejeição. Pois a noção de que todas as metanarrativas são suspeitas é em si mesma uma “estória” abrangente sobre outras histórias abrangentes. Veja Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trad. Geoff Bennington e Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979).

[180] Naugle, *Worldview*, pp. 302-3.

[181] Orr, *Christian View*, p. 14.

[182] Middleton e Walsh, *Truth Is Stranger*, p. 87.

[183] *Ibid.*, p. 101.

[184] *Ibid.*, p. 106.

[185] Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989), p. 12.

[186] *Ibid.*, p. 89.

[187] *Ibid.*, p. 38.

[188] Veja *ibid.*, pp. 27-38, 46, 97-98.

[189] *Ibid.*, p. 98.

[190] Naugle, *Worldview*, p. 269.

[191] Citado em *ibid.*, p. 88.

[192] Kuyper, *Lectures on Calvinism*, p. 11.

[193] Three degrees of latitude upset the whole of jurisprudence and the meridian determines what is true... / It's a funny sort of justice whose limits are marked by a river; / true on this side of the Pyrenees, false on the other.

[193] Peter L. Berger e Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Anchor, 1967), p. 19.

[194] *Ibid.*, p. 49.

[195] Berger e Luckmann trabalham dentro dos limites comuns da sociologia acadêmica; como tal, assumem um naturalismo metodológico e jamais consideram a possibilidade de uma realidade espiritual. As causas que levam a qualquer mundo humano, isto é, a qualquer dada construção social da realidade, incluem apenas aquelas naturais. Se as pessoas constroem um mundo com Deus, deuses, deusas ou espíritos, isso é resultado da ação humana em um contexto social; a revelação como fenômeno objetivo não pode ser considerada um fator.

[196] Berger e Luckmann, *Social Construction*, p. 49.

[197] *Ibid.*, p. 183.

[198] *Ibid.*, p. 51.

[199] Peter Levine escreve e cita Jürgen Habermas, “Todos os indivíduos que pertencem a uma única era ou cultura compartilham uma forma comum e contingente de consciência, esquema conceitual, fundamento epistêmico, ‘forma de vida’, ‘mundo-vida’, ‘prática’, ‘interação linguisticamente mediada’, ‘jogo de linguagem’, ‘convenção’, ‘background cultural’, ‘tradição’, ‘história efetiva’ ou o que você tiver...” (*Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities* (Albany: State University of New York Press, 1995), p. 45.

[200] O filósofo Gregory A. Clark argumenta neste sentido em “The Nature of Conversion: How the Rhetoric of Worldview Philosophy Can Betray Evangelicals”, em *The Nature of Confession: Evangelicals and Liberals in Conversation*, ed. Timothy R. Phillips e Dennis Okholm (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996), pp. 201-18.

[201] David Naugle (*Worldview: The History of a Concept* [Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002], p. 335) cita Carl F. H. Henry: “Mas os estudiosos que deploram a noção de cosmovisão cristã não são imunes ao patrocínio velado ou à promoção de uma cosmovisão alternativa, conquanto professem purgar o cristianismo de compromissos supostamente não cristãos. Embora Barth rejeite toda cosmovisão como uma barbárie intelectual, ele tem uma cosmovisão própria, ainda que ela possa ser inconsistente” (veja Carl F. H. Henry, “Fortunes of the Christian World View”, *Trinity Journal*, n.esp., 19 [1998]: 163-76).

[202] Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Doubleday/Anchor, 1967), p. 150.

[203] *Ibid.*

[204] Richard Dawkins, *O Relojoeiro Cego: a teoria da evolução contra o desígnio divino* (São Paulo: Companhia das Letras, 2005).

[205] *Herring* é um tipo de arenque (manjuba) que quando defumado apresenta coloração marrom-avermelhada e cheiro intenso. Em resumo, é um peixe colorido e fedido. É usado para desviar os cães de caça, no “esporte” de caça à raposa, como é hábito entre os britânicos. Na argumentação, é a introdução de material irrelevante ao ponto em discussão, em geral com o objetivo de desviar o argumento para outra

conclusão, muitas vezes mais fácil de ser combatida. [Extraído de Sergio Navega, *Pensamento crítico e argumentação sólida: vença suas batalhas pela força das palavras* (São Paulo: Publicações Intelliwise, 2005), p. 155. N. do T.]

[206] Leon Wieseltier, “The Trouble with Multiculturalism”, resenha de *Dictatorship of Virtue: Multiculturalism and the Battle for America’s Future*, de Richard Bernstein, *New York Times Book Review*, 23 de Outubro de 1994, p. 11.

[207] Helmut Thielicke chamaria isso de “nihilismo cifrado”. Veja seu livro *Nihilism*, trad. John W. Doberstein (London: Routledge & Kegan Paul, 1961), pp. 30-40, 63-65.

[208] Berger, P. L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião* (São Paulo: Edições Paulinas, 1985), p. 185.

[209] *Ibid.*, p. 186.

[210] Berger (*ibid.*, pp. 172, 189) faz uma interessante tentativa de mostrar como num “mundo de relatividade sócio-histórica” pode-se chegar a um “‘ponto de Arquimedes’, a partir do qual possam ser feitas afirmações válidas, sobre questões religiosas”. Ele está especialmente interessado nos movimentos para agir assim, feitos por Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer.

[211] Expliquei em muito mais detalhes como que os cristãos são justificados em crer na verdade objetiva da cosmovisão cristã em *The Discipleship of the Mind* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1990), pp. 77-113, e em *Why Should Anyone Believe Anything at All?* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994).

[212] Gregory A. Clark argumenta que os pensadores da cosmovisão cristã reconhecem que não podem mais argumentar que a cosmovisão cristã é verdadeira no sentido de haver uma “correspondência entre uma cosmovisão e a realidade. Por esta razão eles fogem para uma definição diferente da verdade; verdade é agora ‘coerência’” (“The Nature of Conversion”, p. 208). Não sei de nenhuma evidência de que essa acusação é verdadeira. Mas sei que esta não é a posição tomada no presente livro ou em *O Universo ao Lado*. A coerência de uma cosmovisão é um teste importante de sua verdade; mas não é o que significa a verdade.

[213] Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000), pp. 167-98.

[214] *Ibid.*, pp. 241-89.

[215] René Descartes, carta de 1639 a Marin Mersene, citado por Stephen Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography* (Oxford: Clarendon, 1995), p. 327.

[216] Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000), p. 216.

[*] Tradução livre: I am the master of my fate; / I am the captain of my soul.

[217] Veja a descrição estendida de David Naugle do conceito bíblico de coração em *Worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002), pp. 267-74. A NRSV [*New Revised Standard Version*] traduz *kardia* como “mente”; a NVI traduz como “coração”.

[218] *Ibid.*, p. 266. John H. Kok o chama de “seu ser mais íntimo, seu próprio instinto, o centro mais profundo de sua existência, a fonte de seus pensamentos, sentimentos e ações” (*Patterns of the Western Mind*, 2nd ed. [Sioux Center, Iowa: Dordt College Press, 1998], p. 190).

[219] Herman Dooyeweerd, citado em Naugle, *Worldview*, p. 28.

[220] Herman Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, trad. David H. Freeman e William S. Young (s.l.: Presbyterian & Reformed, 1969), 1:128.

[221] Nas páginas acima, não escrevi sobre compromisso e coração para tratar da ideia de Gregory A. Clark de que a retórica de cosmovisão “traí” os cristãos por impedir-lhes um entendimento correto da conversão ou uma compreensão genuína do que significa Jesus ser “a verdade”. Ainda assim, penso que eles têm essa dificuldade não tanto por discordarem da crítica de Clark do que ele entende por cosmovisão cristã, mas por mudarem a noção central de cosmovisão de um sistema abstrato de proposições para uma orientação fundamental do coração. Veja Clark, “The Nature of Conversion: How the Rhetoric of Worldview

Philosophy Can Betray Evangelicals”, em *The Nature of Confession: Evangelicals & Liberals in Conversation*, ed. Timothy Phillips e Dennis Okholm (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996), esp. pp. 211-18.

[222] John Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992), pp. 90-91. Searle reflete sobre as respostas a uma palestra dada por ele na Índia. A audiência havia contestado sua abordagem materialista observando que “eles pessoalmente existiram em suas vidas passadas como sapos ou elefantes etc.”: “Dado o que eu sei sobre como o mundo funciona, não poderia considerar seus pontos de vista como candidatos sérios à verdade” (p. 91).

[223] Veja o capítulo seis neste livro, pp. 000-00.

[*] *Satori* significa literalmente “entender” em japonês. Equivale ao termo sânscrito Nirvana. [N. do T.]

[224] James Orr, *The Christian View of God and the World* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1954), p. 8.

[225] Abraham Kuyper, citado em Peter S. Heslam, *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998), p. 92. Heslam salienta que Orr também “tinha uma cosmovisão independente, unificada e coerente, derivada de uma crença ou princípio central” (p. 93).

[226] Dallas Willard, *Renovation of the Heart* (Colorado Springs: NavPress, 2002), p. 100.

[227] Roy Clouser, “Is There a Christian View of Everything from Soup to Nuts?” *Pro Rege*, Junho de 2003, p. 6.

[228] Orr, *Christian View*, p. 8.

[229] James Q. Wilson, *The Moral Sense* (New York: Free Press, 1993), p. 25.

[230] A falácia naturalista é bem reconhecida na filosofia; C. S. Lewis tem uma explicação especialmente lúcida em *The Abolition of Man* (New York: Collier, 1962), pp. 43-49.

[231] C. S. Lewis desenvolve esse argumento em *Cristianismo Puro e Simples* (São Paulo: Martins Fontes, 2005).

[232] Wilhelm Dilthey, citado em Naugle, *Worldview*, p. 83.

[233] ...The world, which seems / To lie before us like a land of dreams, / So various, so beautiful, so new, / Hath really neither joy, nor love, nor light, / And we are here as on a darkling plain / Swept with confused alarms of struggle and flight, / Where ignorant armies clash by night.

[234] Famoso *cowboy* fictício do rádio, cinema e televisão nos EUA, por muitos anos conhecido no Brasil como Zorro (outro personagem, herói de capa e espada). [N. do R.]

[235] Veja Charles Colson, *Born Again* (Old Tappan, N.J.: Spire, 1977); C. S. Lewis, *Surpreendido pela Alegria* (São Paulo: Mundo Cristão, 1998); e Tatiana Goricheva, *Talking About God Is Dangerous*, trad. John Bowden (New York: Crossroad, 1986). Resumi as histórias de Colson e Goricheva em *Why Should Anyone Believe Anything at All?* (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1994), pp. 192-95, 198-202.

[236] O inglês não é a primeira língua de Sixia Lu. Com sua permissão, editei seu ensaio para publicá-lo aqui. Mantive sua transliteração dos nomes dos chineses a quem ela se refere.

[237] There is another sky, / Ever serene and fair, / And there is another sunshine, / Though it be darkness there; / Never mind faded forests, / Never mind silent fields. / Here is a brighter garden, / Where not a frost has been. / In its unfading flowers / I hear the bright bee hum. / Into his garden, come!

[238] Veja Paul Johnson, *Intellectuals* (New York: Harper & Row, 1988); Bryan Magee, *Men of Ideas: Some Creators of Contemporary Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1978) e *Confessions of a Philosopher: A Journey Through Western Philosophy* (London: Phoenix, 1998); e Jacques Barzun, *From Dawn to Decadence: Five Hundred Years of Western Cultural Life* (New York: HarperCollins, 2000).

[239] Veja o meu *O Universo ao Lado*, 4ª ed. (São Paulo: Hagnos, 2009) e *How to Read Slowly* (Colorado Springs: Waterbrook, 1978).

[237] Tratei desse tópico com muito mais detalhes em James W. Sire, *Václav Havel: The Intellectual Conscience of International Politics* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001).

[238] Václav Havel, “A Joint Session of the U.S. Congress” (21 de Fevereiro de 1990), em *The Art of the Impossible*, trad. Paul Wilson e outros (New York: Alfred A. Knopf, 1997), p. 19.

[239] Václav Havel, *Letters to Olga: Junho de 1979 – Setembro de 1982*, trad. Paul Wilson (New York: Henry Holt, 1989), p. 359.

[240] *Ibid.*, pp. 345-46.

[241] *Ibid.*, p. 346.

[*] Haikai (Haiku ou Haikai) é uma forma poética japonesa composta de três versos que valoriza a concisão e a objetividade. [N. do T.]

[242] Este haikai provavelmente foi traduzido mais do que qualquer outro. Cito-o [*An ancient pond / A frog leaps in / The sound of water*] da tradução onde, até onde posso me recordar encontrei-o pela primeira vez: Donald Keene, *Japanese Literature: An Introduction for Western Readers* (Tokyo: Charles E. Tuttle, 1955), p. 39. Para cerca de 150 outras encantadoras traduções, imitações e caricaturas sobre este haikai, veja Hiroaki Sato, *One Hundred Frogs* (New York: Inkling/Weatherhill, 1995).

[243] A leitura que segue do poema foi sugerida por Keene, *Japanese Literature*, p. 39, mas a modifiquei e elaborei consideravelmente. Para os comentários de doze críticos, veja Makoto Ueda, *Bashō and His Interpreters: Selected Hokku with Commentary* (Stanford: Stanford University Press, 1992), pp. 140-42.

[244] Há uma forma de budismo que leva esta noção tão a sério que concebe o mundo como um colar de pérolas, cada pérola tendo sido criada do nada em cada ponto ao longo do colar.

[245] Estes haicais, todos de Bashō, são dados na tradução usada por Keene, *Japanese Literature*, p. 40.

On the withered branch / A crow has alighted— / Nightfall in autumn; The sea darkens, / The cries of the sea gulls / Are faintly white; Such stillness— / The cries of the cicadas / Sink into the rocks.

[246] Com o influxo de novas teorias literárias baseadas na sociologia, psicologia e linguística, a teoria literária absorveu uma série de pressuposições que minam qualquer teoria literária tradicional, não apenas teorias simpáticas à cosmovisão cristã. A tarefa dos cristãos deve ser de expor essas pressuposições à análise crítica. Então, quando as diversas hermenêuticas forem voltadas contra si mesmas, poder-se-á mostrar em muitos casos que elas são autorreferencialmente incoerentes. Por exemplo, se, de acordo com Michel Foucault, todos os usos da linguagem são jogos de poder, isso também vale para a linguagem usada para dizer isso. Se o poder não é um critério de verdade (o que ele não é), não há nenhuma razão para crer que todo uso da linguagem é um jogo de poder.

[247] Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), p. 11.

[248] *Ibid.*

[249] Veja uma pesquisa deste trabalho em Harold K. Bush Jr., “The Outrageous Idea of a Christian Literary Studies: Prospects for the Future and a Meditation on Hope”, *Christianity and Literature*, Outono de 2001, pp. 79-103.

[250] Tenho em mente estudiosos como Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff, George Mavrodes, C. Stephen Evans, Keith Yandell, William Lane Craig e J. P. Moreland (há muitos outros); alguns de seus alunos possuem agora doutorados em filosofia e estão fazendo contribuições adicionais.

[251] O presidente da *Union University* em Jackson, Tennessee, reuniu ensaios de 17 estudiosos da faculdade, com cada um relacionando a cosmovisão cristã à sua própria disciplina acadêmica. Veja David S. Dockery e Gregory Alan Thornbury, eds., *Shaping a Christian Worldview* (Nashville: Broadman & Holman, 2002).

[252] Rodney Stark diz: “A ciência não foi obra de secularistas ou mesmo de deístas ocidentais; ela foi totalmente obra de fieis devotos a um Deus ativo, consciente e criador” (*For the Glory of God: How*

Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-hunts and the End of Slavery [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2003], p. 376; veja pp. 121-99).

[253] Carl Sagan, *Cosmos* (New York: Random House, 1980), p. 4.

[254] Entre os cientistas, os físicos parecem ser os mais abertos a um entendimento não naturalista do cosmo. Paul Davies, aliás, foi agraciado com o *Templeton Prize for Progress in Religion* [Prêmio Templeton para o Progresso da Religião] por sua contribuição para o diálogo entre religião e ciência. Davies sustenta uma cosmovisão panenteísta; isto é, ele acredita que o próprio universo exibe uma mente intencional. Veja o seu “Physics and the Mind of God: The Templeton Prize Address,” *First Things*, Agosto/Setembro de 1995, pp. 31-35.

[255] Embora o naturalismo metodológico ainda seja a pressuposição reinante entre a maioria dos cientistas, tanto seculares como cristãos, ele tem sido seriamente desafiado por diversos cientistas, filósofos e críticos culturais. W. Christopher Stewart explica o conflito entre os cristãos em “Religion and Science” em *Reason for the Hope Within*, ed. Michael J. Murray (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999), pp. 318-44. Para aqueles que se opõem ao naturalismo metodológico e defendem, em vez disso, a ciência do *design* ou “teísta”, veja especialmente os seguintes: Michael Behe, *A Caixa Preta de Darwin: O Desafio da Bioquímica à Teoria da Evolução* (Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997); o matemático e filósofo William Dembski, *The Design Inference* (New York: Cambridge University Press, 1998), e *Intelligent Design: The Bridge Between Science and Theology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1999); o professor de direito e crítico cultural Phillip E. Johnson, *Darwin no Banco dos Réus* (São Paulo: Cultura Cristã, 2008), e *Reason in the Balance: The Case Against Naturalism in Science, Law and Education* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995); e o químico e historiador da ciência Charles B. Thaxton e a escritora Nancy Pearcey, *A Alma da Ciência: Fé Cristã e Filosofia Natural* (São Paulo: Cultura Cristã, 2005). Três coleções de ensaios de uma ampla variedade de estudiosos também focam esse assunto: J. P. Moreland, ed., *The Creation Hypothesis: Scientific Evidence for an Intelligent Designer* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994); Jon Buell e Virginia Hearn, eds., *Darwinism: Science or Philosophy?* (Richardson, Tex.: Foundation for Thought and Ethics, 1994); e William A. Dembski, ed., *Mere Creation: Science, Faith and Intelligent Design* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1998).

[256] John Henry Newman, *The Idea of a University*, ed. Frank M. Turner (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1996), p. 37.

[257] George Marsden, *The Outrageous Idea of Christian Scholarship* (New York: Oxford University Press, 1997).

[258] Veja James Davison Hunter e Os Guinness, eds., *Articles of Faith, Articles of Peace: The Religious Liberty Clauses and the American Public Philosophy* (Washington, D.C.: Brookings Institution, 1990) e os artigos em *The Journal of Law and Religion* 9, nº 1 e 2 (1990). Ambas as publicações contêm “The Williamsburg Charter”, uma importante tentativa de nos ajudar a aprender a conviver com as nossas mais profundas diferenças.